ı'est-ce que l'« hésychasme » ? Qui sont les saints .ques » ? Quelle différence y a-t-il entre l'« acédie » et *nthos* » ? Ce sont les questions qu'on se pose en lisant ıts des Pères du Désert.

s auteurs monastiques anciens emploient en effet des :echniques pour définir certaines attitudes spirituelles. ɔts-clefs ont une préhistoire païenne (philosophes de ɩuité classique) et biblique (la version grecque des *te* et le *Nouveau Testament*).

terme grec a des harmoniques que le français ne peut ; aussi, devant la difficulté de le traduire, on se con- généralement de le transcrire (*apathéia, hypomonè, sis*...).

petit *Lexique du Désert* ne prétend pas donner une ɔmplète de ces mots, comme le ferait un dictionnaire. ɔrétend pas non plus donner, pour ceux qui ont été , une étude exhaustive. Une quinzaine de mots ont été ;, qui permettent de mieux pénétrer l'univers mental ituel de ces vieux moines, dont le témoignage est si ıx pour ceux qui cherchent à être leurs lointains et :es héritiers.

Imprimé en France
ISBN 2.85589.044.6
ISSN 0768.021.X

99 F

LEXIQUE DU DÉSERT

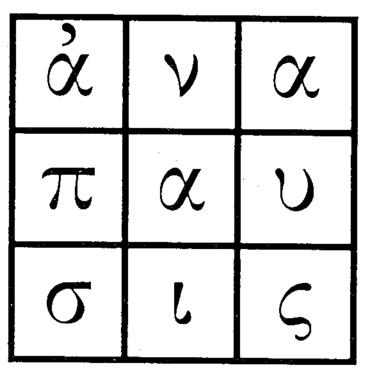
Pierre MIQUEL

44

Pierre MIQUEL, osb.
Abbé de Ligugé

LEXIQUE DU DÉSERT

Etude de quelques mots-clés
du vocabulaire monastique grec ancien



SPIRITUALITÉ ORIENTALE, n° 44

ABBAYE DE BELLEFONTAINE

DU MEME AUTEUR

Aux éditions du Cerf

DE VITA CONTEMPLATIVA, traduction de Philon (1963).
ETRE MOINE (1982).

Aux éditions Beauchesne

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ :
Articles : *Gloire (vaine); Hospitalité; Icône (théologie); Images (culte); Monachisme (signification et motivation); Paradis; Parrhèsia; Plèrophoria; Purgatoire.*
FÊTES (1974), *2ème édition*.
L'EXPÉRIENCE DE DIEU (1977), *2ème édition*.
LA VIE MONASTIQUE SELON SAINT BENOIT (1980).

Aux éditions de Bellefontaine

LA LITURGIE, UNE OEUVRE D'ART (1981) *(épuisé)*.
LA VOIE MONASTIQUE (1986).

Aux éditions Desclée

LA VIE RELIGIEUSE DEPUIS LE CONCILE (1983).

Aux éditions Desclée de Brouwer

LES MOINES ET LA PRIÈRE (1983).
LA LITURGIE, UNE ÉCOLE DE LA FOI (1984).

Pierre MIQUEL, osb.
Abbé de Ligugé

LEXIQUE DU DÉSERT

Etude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien

SPIRITUALITÉ ORIENTALE, nº 44
ABBAYE DE BELLEFONTAINE

Collection SPIRITUALITÉ ORIENTALE
ET VIE MONASTIQUE

En couverture,

ἀ	ν	α
π	α	υ
σ	ι	ς

ANAPAUSIS = repos.

F. 49122 Bégrolles-en-Mauges (Maine-&-Loire)
I.S.B.N. 2.85589.044.6
I.S.S.N. 0768.021 X

INTRODUCTION

1. Evolution du sens des mots et nécessité d'en préciser le sens.

Les mots ont une vie, leur sens évolue, et les contre-sens viennent souvent d'une méconnaissance de cette évolution.

. Un chrétien qualifié de *timoratus* par un texte des premiers siècles de l'Eglise n'était pas un «timoré», mais un «craignant Dieu».

. Un moine fidèle au chapitre *De taciturnitate* de la Règle de saint Benoît n'est pas un «taciturne», c'est un «silencieux».

. Un ascète pratiquant l'*apathéia* n'est certes pas un «apathique».

. Un mystique vivant la *théôria* n'est pas un «théoricien».

On pourrait multiplier les exemples.

Par ailleurs, chaque milieu a son langage, qui dépend non seulement du temps et du lieu, mais des conditions de vie, des occupations et des préoccupations de la société qui le forge.

Le sens qu'un groupe humain donne à la vie donne un sens spécifique aux mots qu'il emploie.

Dans ce petit *Lexique du Désert*, on a voulu donner une brève étude de quelques mots-clefs qui reviennent fréquemment chez les auteurs monastiques grecs des premiers siècles. Certes, selon l'auteur de l'*Imitation de Jésus Christ*, «je préfère sentir la componction que d'en connaître la définition [1]». Cependant, connaître le sens d'un mot peut permettre de mieux vivre ce qu'il signifie.

Comme il arrive généralement, ces mots-clefs sont les plus difficiles à traduire. Ils ont une préhistoire païenne, biblique et évangélique. Aussi les traducteurs se contentent-ils souvent de les transcrire.

2. Les mots rares et curieux

Le choix des mots était difficile. On a évité les mots rares, qui sont plutôt des curiosités.

Akairologia : parler à contre-temps. Cf. Basile, *Asc.* I,2, PG 31,873 A; Chrysostome, *Eclogae ex div. hom.*, 48, PG 63,900.

Akoimèton : l'absence de sommeil, est attribué à Dieu par Philon [2] et au démon par Epictète [3]. Dans certaines communautés monastiques, celles des «acémètes», l'office liturgique était assuré de manière ininterrompue par des équipes de moines qui se succédaient pour assurer la *laus perennis*. Cf. I Cor. 7,35; Basile, PG 31,625 D et 940 D; Moschus 130, PG 87,2996 A; Pallade, *Hist. laus.*, PG 34,1058 C.

Amnèsikakia : absence de ressentiment et de rancune, oubli des injures. Cf. Clément, *Stromates* 7,14, PG 9,521 C; 2,18, PG 8,1028 A; Origène, *Or.* 9,3, PG 11,444 D; Cyrille de Jérusalem, *Catéch.* 23,3, PG 33,1152 A.

Anupérèphanos : sans orgueil, pas fier. Cf. Basile Krivochéine, dans Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, S.C., t. III, p. 318, note.

Anuponoèton : la fuite des soupçons (qualité de saint Dosithée), dans Dorothée de Gaza, lettre d'envoi, par. 5, ligne 10, S.C., p. 116.

Apérispastos : non tiré de côté et d'autre, non distrait, non tiraillé; synonyme de *amétéôristos*, mot cher à saint Basile.

Aprosdéès : qui n'a pas besoin d'autrui, qui se suffit à lui-même (Dieu). Cf. Athanase, *Contre les Païens*, S.C., p. 165, note.

Asphaléia : fausse sécurité venant d'une présomption orgueilleuse. Cf. Pseudo-Ephrem ou Pseudo-Macaire, *Ad renunciantes*, éd. J. Assemani, t. 3, p. 323, F).

Ataktos : ce qui n'est pas en ordre de bataille, ce qui n'est pas à son poste, celui qui ne prend pas part au combat, indiscipliné, désordonné, irrégulier. Cf. I Thess. 5,14.

Autarkéia : l'indépendance personnelle. «Le plaisir que procure le luxe est bien loin d'égaler celui que l'*autarcie* procure à qui en a l'expérience» (Porphyre, *De l'abstinence*, I,54, éd. Budé, t. I, 1977, p. 86.

Autékoos : qui n'écoute que soi-même, qui n'obéit à personne, qui ne se confie à personne. Employé par Philon (éd. Cohn-Wendland), 12,168; 13,94; 14,65; 21,160 et 168; 23,6; 33,27; 38,245.

Non signalé par Lampe pour le grec patristique, employé cependant par Eusèbe de Césarée : *autéxiousios* : volontaire, délibéré; *to autéxousion* désigne la révolte de Satan ou la désobéissance d'Adam; *Préparation Evangélique*, VI,6,21; 6,33; 6,63; 6,72; VII,16,3, et *Démonstration Evangélique*, IV,1 et 10.

Autéxousia : maîtrise de soi, pouvoir absolu, liberté inconditionnelle, pouvoir de faire une chose par soi-même, liberté d'agir par soi-même. Cf. Epictète IV,I 59-62; Athanase, *Contre les païens* (voir références dans S.C., p. 116, note).

Autolatréia : l'adoration de soi.

Autopistis : la confiance en soi-même.

Autopragia ou *idiopragia* : «occupation de soi grâce à laquelle, apprenant à regarder et à examiner les choses qui nous regardent nous seuls, nous nous épargnons de souffrir un vain dommage de la part d'autrui» (Maxime le Confesseur, *Mystagogie*, P.G. 91, 713C-716B).

Autorythmos : la suffisance de soi-même (ou plutôt la «singularité»).

Autourgia : le fait de se servir soi-même sans avoir besoin de recourir à des domestiques (Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, II,9, PG 8,492B).

Acharistôs : ingrat (Marc le Moine, *Traité* V, PG 65,1029D).

Egkataléipsis : déréliction divine, abandon par la providence (à la suite du péché d'orgueil : Pallade, *Hist. Laus.*, 20; 28; 47); épreuve envoyée par Dieu (Pallade, *Hist. Laus.*, 23; Diadoque, *Perfection spirituelle* 69; Saint Nil, *Epist.* III,88, PG 79,428B; Evagre, *Antirrhétique* éd. Frankenberg, p. 472 et 545).

Théomakia : lutte contre Dieu : Domitien persécuteur (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III,17), Lucifer révolté (Eusèbe, *Prép. Evang.*, VII,16), Marcion hérétique (Clément d'Alexandrie, *Stromates* III,3, PG 8,1116A); voir aussi PERA (Ceslas), «Denys le Mystique et la *théomakia*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936), p. 5-75.

Kausokalybitès : litt. «brûleur de huttes», celui qui consume toute installation.

Kéntonion, kéntonarion : vêtement rapiécé fait de *cent* morceaux.

Lathrophagia : l'action de manger secrètement entre les repas (Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* XLIV,179, S.C., t. II, p. 82).

Météôrizesthe : «Ne vous tourmentez pas» (Luc 12,29), fréquent chez saint Basile avec le sens de dispersion.

Périautologia : le fait de parler de soi, la vantardise, la jactance (Plutarque, *Moralia* 41 C; Jamblique, *De mysteriis*, II,10).

Polulogia : verbosité, faconde, d'après Climaque, PG 88,852 B.

Strébloménos (II Pi. 3,16, hapax dans le N.T.) : instable, torturé, tendu à l'excès, tordu, déséquilibré, détraqué (Théodore de Pétra, *Vie de saint Théodose*, éd. Usmer, p. 45).

Chaméunia : le repos sur la terre nue (Syméon le Nouveau Théologien, *Ethique*, VII,322).

Xèrokoitia : le fait de coucher sur la dure (Syméon le Nouveau Théologien, *Ethique*, VII,322).

3. Les mots d'origine médicale

La langue spirituelle des Pères du désert a souvent emprunté son vocabulaire à la langue médicale :

– maladies psychosomatiques : asthénie, anoréxie (absence de désir, dans Festugière, *Les moines d'Orient*, IV,1, Cerf 1964, p. 51, note 99);

– pratiques thérapeutiques : anesthésie, aseptie (Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, V°, VIII,130), prophylaxie (Isaac de Ninive, Xème *Discours*, traduction grecque);

– ou carences : anémie, asphyxie, atrophie, aboulie.

4. Les mots de la langue philosophique et théologique

On a évité les mots qui relèvent plutôt du langage philosophique ou théologique, comme *agapè* ou *gnôsis*, ou de la mystique, comme *ekstasis, théôria, katharsis.*

D'autres mots, quoique plus typiquement monastiques, n'ont pas été retenus : *askèsis, koinônia, logismoi, rhèma, philautia* (cf. I. Hausherr, *Philautia...*, O.C.A., Rome, 1952), *diakrisis* et *plèrophoria* (cf. article «Plèrophoria», *DSp*, t. LXXX-LXXXI-LXXXII, 1985, col. 1813-1829).

5. Les mots-clefs de la langue monastique : plusieurs d'entre eux sont des définitions de la vie monastique.

Une quinzaine de mots ont été retenus, décrivant chacun une attitude spirituelle : *akèdia, amérimnia, amaléia, anaisthèsia, anachôrèsis, apotagè, apathéia, hèsychia, métanoia, nèpsis, parrhèsia, penthos, ponos, anapausis, hypomonè.*

Il faut remarquer que les mot retenus définissent les moines, au point que certains d'entre eux les désignent : anachorète, hésychaste, neptique, sans parler des pénitents (ceux qui pratiquent la *métanoia*) ou des endeuillés (ceux qui pratiquent le *penthos*); *hypomonè* est même devenu le nom de religion d'une impératrice byzantine. *Philoponoi* (ceux qui aiment le *ponos*, le labeur ascétique), ne désigne pas les moines, mais ceux qui, restés dans le monde, cherchent à leur ressembler (cf. Marc le Moine, *Traités spirituels...*, Bellefontaine, 1985, p. 236, n. 3). Quant à l'acédie, c'est le péché spécifiquement monastique.

6. Ces mots ont souvent un sens laudatif et un sens péjoratif.

Chacun de ces mots a généralement un sens laudatif et un sens péjoratif : il y a une bonne et une mauvaise *parrhèsia*, comme il y a une bonne et une mauvaise *amérimnia* et une bonne et une mauvaise *anapausis*.

Par ailleurs, il y a une dialectique de ces mots (ou une généalogie) : ces attitudes s'opposent ou s'engendrent : l'*hypomonè* chasse l'*akèdia*, le *penthos* conduit à la *parrhèsia*, l'*amérimnia* engendre l'*apathéia*.

7. Platon, Philon, Plotin emploient parfois ces mots.

Le vocabulaire des moines des premiers siècles du monachisme est spécifique. Certes, quelques mots employés par eux se retrouvent chez Platon, Philon et Plotin.

Platon n'emploie pas les mots *akèdia, amérimnia, anachôrèsis, apotagè, métanoia, penthos.* S'il emploie *apathès*, il n'emploie pas *apathéia*; s'il emploie *nèphein*, il n'emploie pas *nèpsis*; s'il emploie *hypoménein*, il n'emploie pas *hypomonè*.

Les mots *apathéia, hèsychia, métanoia, parrhèsia, penthos, ponos* sont fréquents chez Philon, mais sont absents *akèdia, amérimnia, amé-*

léia, anachôrèsis, apotagè, hypomonè; si *nèphein* est fréquent, *nèpsis* ne se rencontre que trois fois; *anapausis, anaisthèsia* (et ses dérivés) sont employés une quinzaine de fois chacun.

Chez Plotin, les mots *akèdia, amérimnia, améléia, apotagè, nèpsis, parrhèsia, penthos, ponos, kopos, hypomonè* sont absents; les autres mots «monastiques» sont employés, mais rarement : *amélein, anaisthètos, métanoia,* deux fois; *anachôrein* et *anachôrèsis*, une fois chacun; si *apathès* est fréquent, *apathéia* et *apathôs* ne sont employés que deux fois; *hèsychos* et *anapauein*, cinq fois chacun.

Mais quand Platon, Philon ou Plotin utilisent déjà les mots du futur langage monastique, c'est toujours dans un sens différent de celui qu'ils prendront dans le monachisme.

8. Les auteurs monastiques retenus : une langue commune avec des accents différents.

Sur quels auteurs faire porter l'enquête ? Sur les auteurs monastiques du IVème au VIIème siècle. C'est en effet à cette période que s'élabore une doctrine et se précise son vocabulaire; les auteurs postérieurs ne feront — sauf rares exceptions — que répéter et gloser les œuvres antérieures.

De la *Vita Antonii* de saint Athanase à la *Scala Paradisi* de saint Jean Climaque, en passant par Evagre, les Apophtegmes [4] Barsanuphe, Jean et Dorothée de Gaza, Diadoque de Photicé et Isaïe de Scété, le Pseudo-Macaire et Maxime le Confesseur, et aussi les «historiens» : Théodoret de Cyr *(Historia monachorum)*, Pallada *(Histoire Lausiaque)* et l'*Historia monachorum in Aegypto*, telles sont les sources, auxquelles il faut ajouter quelques équivalences coptes de Pacôme et syriaques d'Isaac de Ninive. Certaines éditions de ces Pères du monachisme comportent de précieux index qui permettent de juger de la fréquence d'un mot dans une œuvre, mais le recours au contexte général est toujours indispensable : le meilleur ordinateur manque de *diakrisis* pour juger de la mentalité d'un auteur.

Les spécialistes peuvent discerner dans les écrits de la tradition monastique ancienne des différences, mais ce qui prévaut, par-delà des accents spécifiques, c'est bien l'homogénéité de la doctrine spirituelle, du désert de Nitrie au désert de Gaza, du Mont Sinaï au Mont Athos. Cependant, chaque auteur met l'accent sur telle ou telle attitude spirituelle : la densité de l'emploi d'un de ces mots révèle une préoccupation dominante et un axe de pensée. Ainsi dans les traités d'Evagre

l'*apathéia*, l'*amérimnia* dans la Correspondance de Barsanuphe et Jean de Gaza et l'*anapausis* dans les Homélies du Pseudo-Macaire.

9. Les mots-clefs d'Orient et leurs équivalents latins.

Sans exagérer les concordismes, on peut relever dans la Règle de saint Benoît un comportement spirituel qui répond aux attitudes définies par les mots grecs proposés :

– *akèdia/non contristetur* : «Que personne ne soit contristé dans la maison de Dieu» (ch. 31).

– *apathéia/humilitas* : «Le moine se trouve satisfait de tout ce qu'il y a de vil et de bas» (ch. 7, 6ème degré).

– *parrhèsia/dilatato corde* : «A mesure que l'on progresse dans la *conversatio* et dans la foi, le cœur se dilate» (Prol.).

– *penthos/compunctio* : «Le moine aura toujours la tête inclinée, les yeux baissés, se sentant à toute heure chargé de ses péchés» (ch. 7, 12ème degré).

– *hypomonè/perseverantia* : «... persévérant jusqu'à la mort dans le monastère» (Prol.).

– *nèpsis/sobrietas, vigilantia* : L'abbé et le cellérier doivent être sobres et attentifs à tout (ch. 31 et 64).

Ainsi, en Occident comme en Orient, la physionomie spirituelle du moine chrétien est semblable, d'où l'utilité d'en dégager les axes essentiels pour mieux y configurer sa vie.

Conclusion.

Ces quelques mots définissent des attitudes spirituelles qui permettent de décrire le moine parfait :

Il a échappé à la tristesse *(akèdia)*, mais il est pénétré de repentir *(penthos)*; il n'est pas négligent *(améléia)*, et cependant sans souci *(amérimnia)*.

Après une conversion radicale *(métanoia)*, ayant renoncé à tout *(apotagè)*, il est séparé du monde *(anachôrèsis)*.

Il a vaincu les passions *(apathéia)* mais, jamais insensible *(anaisthèsia)*, il reste vigilant *(nèpsis)*, plein de confiance *(parrhèsia)*, il peine *(ponos)*, supporte tout *(hypomonè)* avec calme *(hèsychia)* pour accéder au repos *(anapausis)*.

En terminant cette brève introduction, il convient d'évoquer le Père Irénée Hausherr, s.j. Le temps lui a manqué pour poursuivre la série de ses précieuses monographies :

Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien, Orientalia Christiana Analecta 132, Rome, 1944.

Philautia. De la tendresse pour soi à la charité, selon s. Maxime le Confesseur, idem, 137 (1952).

L'Hésychasme, dans *Hésychasme et Prière*, idem, 176 (1966).

Outre les ouvrages du Père Hausherr, il faut signaler les articles de deux Dictionnaires : celui, plus spécialisé pour le grec patristique, de G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1961, et surtout cet excellent outil de travail qu'est le *Dictionnaire de Spiritualité*, en cours de parution chez Beauchesne, où figurent certains mots étudiés ici (*Apathéia*, de G. Bardy, *Hésychasme*, de P. Adnès, *Métanoia*, de J. Guillet).

NOTES

1. *Imit.*, I,3.
2. *De mutatione nominum*, 40.
3. *Entretiens*, I,14,12.
4. La collection d'apophtegmes traduite du grec en latin dans la première moitié du VIème siècle par deux clercs romains, et traduite en français par deux moines de Solesmes en 1966, est un recueil ancien dont plusieurs chapitres sont consacrés à ces mots-clefs : II *Quies* = *Hèsychia*, III *Compunctio* = *Penthos*, VII et XVI *Patientia* = *Hypomonè*, XI *Sobrietas* = *Nèpsis* (PL 73,855-992).

AUTEURS MONASTIQUES

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie et conduite de notre Père saint Antoine*, trad. B. Lavaud, o.p., *Spiritualité Orientale* 28, Bellefontaine 1979.

BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, trad. L. Regnault, P. Lemaire, B. Outtier, o.s.b., Solesmes 1972.

BASILE DE CÉSARÉE, *Les Règles monastiques*, trad. L. Lèbe, o.s.b., Maredsous 1969.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*, trad. E. des Places, s.j., SC 5 ter, Paris 1966.

DOROTHÉE DE GAZA, *Oeuvres Spirituelles*, éd. L. Regnault - J. de Préville, o.s.b., SC 92, Paris 1963.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, trad. I. Hausherr, Beauchesne 1960. *Le Traité pratique ou Le Moine*, éd. C. et A. Guillaumont, SC 171, Paris 1971.

Historia monachorum in Aegypto, trad. A.J. Festugière, o.p., *Les Moines d'Orient* IV/1, Le Cerf 1964.

ISAAC LE SYRIEN (Isaac de Ninive), *Oeuvres spirituelles*, trad. J. Touraille, DDB 1981.

ISAIE DE SCÉTÉ, *Recueil ascétique*, trad. par les moines de Solesmes, *Spiritualité Orientale* 7, Bellefontaine 1970.

JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle Sainte*, trad. Pl. Deseille, *Spiritualité Orientale* 24, Bellefontaine 1978.

JEAN MOSCHUS, *Le Pré spirituel*, trad. Rouët de Journel, s.j., SC 12, Paris 1946.

PSEUDO-MACAIRE, *Oeuvres spirituelles* I, trad. V. Desprez, o.s.b., SC 275, Paris 1980.

MARC LE MOINE, *Traités spirituels et théologiques*, trad. Cl.-A. Zirnheld, o.c.s.o., *Spiritualité Orientale* 41, Bellefontaine 1985.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, trad. J. Pégon, s.j. SC 9, Paris, 1943.

NICÉTAS STÉTHATOS, *Opuscules et Lettres*, trad. J. Darrouzès, a.a., SC 81, Paris, 1961.

PACHOME, *Oeuvres de saint Pachôme et de ses successeurs (Pachomiana latina)*, trad. par les moines de Solesmes, dans Pl. Deseille, *L'esprit du monachisme pachômien*, S.O. 2, Bellefontaine, 1968. – *La Vie de saint Pachôme, selon la tradition copte*, trad. A. Veilleux, S.O. 38, Bellefontaine, 1984.

PALLADE, *Histoire lausiaque*, trad. L. Leloir, o.s.b., DDB, 1981.

Sentences des Pères du désert, trad. L. Regnault, J. Dion, G. Oury, o.s.b., 4 volumes :

I. *Les sentences des Pères du désert*, Solesmes, 1966.
II. *Les sentences des Pères du désert. Nouveau recueil*, Solesmes, 1970.
III. *Les sentences des Pères du désert. Troisième recueil et tables*, Solesmes, 1976.
IV. *Les sentences des Pères du désert. Collection alphabétique*, Solesmes, 1981.
V. *Les sentences des Pères du désert. Série des anonymes*, Solesmes/Bellefontaine (S.O. 43), 1985.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, trad. J. Darrouzès, a.a., SC 51, Paris, 1957 – *Catéchèses*, éd. Krivochéine-Paramelle, SC 96, 104, 113, Paris, 1963, 1964, 1965 – *Traités théologiques et éthiques*, trad. J. Darrouzès, SC 122, 129, Paris, 1966, 1967 – *Hymnes*, éd. J. Koder - J. Paramelle, SC 156, 174, 196, Paris, 1969, 1979, 1973.

THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, trad. P. Canivet et A. Leroy, SC 234, 257, Paris 1977, 1979.

Ἀκηδία

Akèdia

Ennui

Akèdia

Ennui

1. Histoire du mot.

En grec classique, le mot désigne la négligence *(a-kèdia)*, l'indifférence, le manque de soin et d'intérêt pour une chose.

Dans la Bible grecque des Septante, spécialement dans les Psaumes, le mot désigne l'abattement, le découragement, l'accablement, la lassitude de l'homme éprouvé par la maladie ou persécuté par les méchants (Ps. 61,3; 102,1; 119,28; 143,4).

Il est absent du Nouveau Testament, soit comme substantif, soit comme verbe.

Hermas l'emploie une seule fois, pour désigner l'abattement de ceux que troublent les soucis du monde :

> Les vieillards, parce qu'ils n'ont plus l'espoir de rajeunir, ne s'attendent plus à rien autre que la mort : de même, vous, amollis par les affaires du siècle, vous vous êtes laissés aller à l'abattement *(akèdia)* et vous ne vous êtes pas remis de vos soucis au Seigneur; aussi votre cœur a été brisé et les chagrins vous ont vieillis [1].

Chez **Evagre** et **Climaque**, il désigne l'ennui, la torpeur, la lâcheté. Chez **Cassien** et **saint Benoît**, la paresse et l'oisiveté.

L'acédie est une attitude spirituelle qui se rapproche du dégoût du travail et de la prière, perte du sens de la vie. Elle est, selon Syméon le Nouveau Théologien, «la mort de l'âme *(psychè)* et de l'intelligence *(noûs)* [2] », ce qui indique que l'acédie est une maladie à la fois intellectuelle et spirituelle.

2. Tristesse ou paresse ?

La paresse a remplacé peu à peu la tristesse (acédie) dans la liste des péchés capitaux. Cependant la paresse n'est généralement qu'une conséquence de la tristesse : on est paresseux parce qu'on est triste, on n'a pas d'entrain à l'ouvrage, parce qu'on a de la tristesse au cœur, on n'est pas «motivé».

La Bruyère note que «l'ennui est entré dans le monde par la paresse [3] ». Mais il faut plutôt dire, avec les anciens, que la paresse est entrée dans le monde par l'ennui.

La note de négligence est également importante : le laisser-aller spirituel qu'est l'acédie a pour origine le sentiment de ne pas être aimé et de ne pas aimer; on refuse de plaire. Un époux ou une épouse qui se néglige n'aime plus.

3. Description de l'acédie.

Evagre, **Nil** et **Climaque** ont donné de l'acédie des descriptions minutieuses et pittoresques.

Le démon de l'acédie, qui est appelé aussi « démon de midi », est le plus pesant de tous; il attaque le moine vers la quatrième heure et assiège son âme jusqu'à la huitième heure.

D'abord le soleil paraît lent à se mouvoir, ou immobile, et le jour semble avoir cinquante heures. Ensuite, ce démon force le moine à avoir les yeux continuellement fixés sur les fenêtres, à bondir hors de sa cellule, à observer le soleil pour voir s'il est loin de la neuvième heure et à regarder de-ci, de-là. En outre, il lui inspire de l'aversion pour le lieu où il est, pour son état de vie même, pour le travail manuel, et, de plus, l'idée que la charité a disparu chez les frères, qu'il n'y a personne pour le consoler. Et s'il se trouve quelqu'un qui, dans ces jours-là, ait contristé le moine, le démon se sert aussi de cela pour accroître son aversion.

Il l'amène alors à désirer d'autres lieux, où il pourra trouver facilement ce dont il a besoin et exercer un métier moins pénible et qui rapporte davantage; il ajoute que plaire au Seigneur n'est pas une affaire de lieu : partout, en effet, est-il dit, la Divinité peut être adorée. Il joint à cela le souvenir de ses proches et de son existence d'autrefois, il lui représente combien est longue la durée de la vie, mettant devant ses yeux les fatigues de l'ascèse; et, comme on dit, il dresse toutes ses batteries pour que le moine abandonne sa cellule et fuie le stade.

Ce démon n'est suivi immédiatement d'aucun autre : un état paisible et une joie ineffable lui succèdent dans l'âme après la lutte [4].

L'acédie est l'atonie de l'âme; elle survient dans l'âme qui ne possède pas une « bonne nature » et ne tient pas généreusement devant les tentations. En effet, comme la nourriture pour un corps bien portant, ainsi la tentation pour l'esprit généreux. Le vent du nord nourrit les jeunes pousses, et les tentations affermissent la force d'âme. Les nuages sans eau sont chassés par le vent, et l'esprit sans *hypomonè* par le vent de l'acédie. La rosée printanière fait croître le fruit du champ, et une parole d'Esprit relève le niveau de l'âme. Le flot de l'acédie chasse le moine hors de sa maison; celui qui pratique l'*hypomonè* demeure dans l'*hèsychia*.

L'acédiaste prétexte les visites aux malades, en fait il satisfait son propre désir; il est prompt au service, mais il pense que sa propre satisfaction fait loi. Un souffle léger fait pencher une plante, l'évasion en pensée entraîne l'acédiaste. la force des vents ne secoue pas un arbre bien planté, et l'acédie ne fait pas fléchir un esprit bien ancré. Le moine gyrovague est broussaille du désert, il s'arrête un peu et de mauvais gré revient chez lui. Un arbre transplanté ne donne pas de fruit, un moine gyrovague ne porte pas de fruit de vertu. Le malade ne se satisfait pas d'une seule nourriture, ni le moine acédiaste d'un seul travail. Une femme ne suffit pas à l'homme de plaisir, ni une seule cellule au moine acédiaste.

L'œil de l'acédiaste est continuellement braqué sur la fenêtre, et il imagine des visiteurs. La porte a-t-elle grincé ? Le voilà qui sort. Il a entendu une voix ? Il regarde par la fenêtre, et n'en bouge pas que l'engourdissement ne l'en ait fait descendre.

L'acédiaste, quand il lit, bâille beaucoup et est emporté facilement par le sommeil; il se frotte les yeux, étire ses mains et, détournant ses yeux du livre, il fixe le mur, puis revient, compte ses pages, les dénombre, trouve la graphie mauvaise ainsi que la décoration; plus tard, il courbe la tête, place le livre sous elle et s'endort d'un sommeil profond, jusqu'à ce que la faim vienne le réveiller et qu'il vaque à ses besoins.

Le moine acédiaste est paresseux pour prier, et ne prononce jamais les paroles de la prière; de même qu'un malade ne porte pas de lourde charge, ainsi l'acédiaste ne fait pas l'œuvre de Dieu avec soin. C'est que le premier a perdu la force corporelle, et le second relâché le ressort de son esprit.

La patience soigne l'acédie, ainsi que l'assiduité et la crainte de Dieu. En tout travail fixe-toi une mesure, et ne l'abandonne pas avant d'avoir achevé. Prie avec force et intelligence, et l'acédie fuira de toi [5].

L'acédie : une affection vague, qui vous fait tourner en rond et mépriser tout entrain au travail; ennemie déclarée de l'*hèsychia*, elle est la tourmente de la psalmodie, la paresse dans la prière, le relâchement de l'ascèse. C'est l'engourdissement qui vous gagne à tout moment, le sommeil qui tourne autour, la pesanteur du «cafard», la haine de la cellule, le refus de tout effort. Elle contrebalance le courage, freine la contemplation, vous rend inintelligibles les Ecritures, va de pair avec le chagrin, est obsédée par l'heure qu'il est [6].

L'esprit d'acédie s'apparente à l'esprit de tristesse. Ce démon est terrible et très puissant, et fait sans cesse la guerre aux moines; il se met en campagne surtout aux environs de la sixième heure, c'est pourquoi on l'appelle le démon de midi. Il engendre frissons de dégoût et atonie, l'horreur du lieu où l'on vit et des frères tout proches, la distraction dans la prière et la lecture. Il vous suggère des idées de départ, le besoin de changer de place et de genre de vie, il dépeint cette autre vie comme votre salut et vous persuade que si vous ne partez pas, vous êtes perdu. Outre cela, il suscite en vous une faim inaccoutumée et réveille votre appétit. Ensuite, il vous engage à penser qu'il serait bon d'aller voir les frères, pour une visite, pour rendre un service et, dès lors que vous êtes convaincu, il vous fait connaître l'instabilité, l'agitation et la concupiscence; peu à peu, il vous enserre dans les filets des soucis et des embarras mondains. S'il n'a pas eu la victoire, il vous apprête un lourd sommeil et, vous ayant ainsi submergé, il s'efforce de vous dominer.

Il convient de mettre en déroute cet esprit par la prière, la lecture, l'*hypomonè*, la force d'âme, l'abstinence des paroles vaines et le travail des mains.

L'acédie est l'atonie de l'âme qui n'a pas de ressort, ou l'indifférence de l'âme atteinte par l'amour des plaisirs [7].

Le médecin va visiter les malades dès le point du jour; l'acédie, les ascètes au milieu du jour.

L'acédie fait surtout la guerre à ceux qui sont dans l'*hèsychia*.

Les méfaits de l'acédie : danser d'un pied sur l'autre pendant la prière, fixer tantôt les murs, tantôt le toit, tantôt un objet qui est à l'intérieur de la cellule; se pencher à la fenêtre, tendre l'oreille comme si on avait entendu quelqu'un venir [8].

La vie commune des monastères est contraire à l'acédie; mais les anachorètes l'ont pour compagne inséparable dans leur solitude, elle ne les quitte point avant leur mort, et elle ne finit point avant la fin de leur vie les combats qu'elle leur livre à toute heure. Lorsqu'elle voit la cellule de quelqu'un de ces solitaires, elle sourit en elle-même et, s'approchant de lui, elle établit sa demeure près de la sienne.

Le médecin visite les malades au matin; mais cette langueur intérieure vient visiter vers le midi ceux qui s'exercent dans la vie religieuse.

Elle excite à satisfaire avec soin aux devoirs de l'hospitalité, et elle conjure tous les frères de faire beaucoup d'aumônes en travaillant fortement des mains. Elle exhorte les autres avec ardeur à visiter les malades, les faisant ressouvenir de cette parole de Jésus Christ : « J'étais malade et vous m'êtes venu visiter». Elle les porte à aller voir ceux qui sont dans la tristesse et l'abattement d'esprit, leur inspirant de consoler et de fortifier les faibles, lorsqu'il n'y a rien de plus lâche ni de plus faible qu'elle-même.

Quand nous sommes à l'office et dans la prière, elle nous fait souvenir de quelques affaires nécessaires et pressées et, toute déraisonnable qu'elle est, elle s'efforce de tout son pouvoir de nous tirer par quelque raison spécieuse de cette occupation si sainte.

Ce démon nous cause, trois heures avant le repas, des frissonnements, des maux de tête, des chaleurs de fièvre et des douleurs dans les intestins. Et quand l'heure de none est venue, il nous réveille en nous donnant un peu de relâche; puis, la table étant servie, il nous fait sauter avec joie de dessus le lit pour y aller. Mais lorsqu'ensuite le temps de l'office et de la prière est venu, il commence de nouveau à nous rendre le corps pesant. Et lorsque nous prions, il nous plonge dans le sommeil et, par des bâillements qu'il excite à contre-temps, il nous empêche de prononcer des versets entiers [9].

Climaque a laissé une litanie sur l'acédie, « relâchement de l'âme, affaiblissement de l'esprit, mépris de l'ascèse, aversion de ses promesses, envie des choses mondaines, calomnie de Dieu sans cœur et

inhumain, atonie dans la psalmodie, asthénie dans la prière, dureté comme fer dans le service, empressement dans le travail manuel, disposition à écouter (des bavardages) [10] », et dans une prosopopée il la fait indiquer sa parenté :

Je tire mon origine de plusieurs causes différentes : tantôt de l'insensibilité de l'âme, tantôt de l'oubli des biens célestes, et quelquefois de l'excès des travaux du corps.

Mes enfants sont les changements de demeure. Mes compagnons, la désobéissance au père spirituel et l'oubli du jugement [11].

Théodore Studite, à son tour, décrit avec soin le moine frappé d'acédie :

Le moine atteint d'acédie est considéré comme désespérant de son propre salut. L'acédie est la haine de l'observance monastique, l'admiration pour les choses mondaines. Le moine acédiaste est atone dans la psalmodie et asthénique dans l'oraison.

Nous décrétons de punir ce vice par quarante jours de pénitence, et pendant trois semaines le moine atteint d'acédie est privé de vin et d'huile et chaque jour il doit faire deux cent cinquante métanies. Le vice d'acédie peut conduire au fond de l'enfer [12].

4. Eléments de l'acédie

Le trouble intérieur

Tandis que chez l'homme spirituel, «la décision est le choix après délibération de l'intellect, l'acédie est le rejet de tout cela [13] », dit **Grégoire de Nazianze**.

Cette confusion mentale, cette hésitation sur la conduite à tenir caractérise l'acédie. **Hugues de Saint-Victor** en fera même la note caractéristique :

L'acédie fouette l'homme dépouillé... Par l'acédie, l'âme est brisée... L'acédie est la tristesse née de la confusion de l'esprit, ou l'ennui et l'amertume excessifs de l'âme, par lesquels la joie spirituelle est éteinte et, comme par un début de désespoir, l'âme est abattue sur elle-même (ou se retourne sur elle-même) [14].

L'ennui

C'est un élément de l'acédie que l'on relève davantage chez l'ermite que chez le cénobite. L'isolement prive de la compagnie et du soutien des frères et peut provoquer une inaction, une torpeur, une

indolence, une agitation de l'esprit et du corps, une instabilité qui pousse au bavardage et à la curiosité [15].

Cette forme d'acédie est celle que prévoit **saint Benoît** au chapitre XLVIII de la Règle :

> On ne manquera pas de nommer un ou deux anciens, qui parcourent le monastère aux heures consacrées à la lecture. Ils examineront s'il ne se trouve pas quelque moine paresseux *(frater acediosus)*, perdant son temps à l'oisiveté ou au bavardage au lieu de s'appliquer à la lecture, et qui ainsi, non seulement se nuit à lui-même, mais dissipe les autres.

Jean-Jacques Rousseau, plus amateur de promenades solitaires que de société mondaine, reconnaît cependant : « L'ennui, ce fléau de la solitude... [16] ».

L'ingratitude

Jean Climaque et **Syméon le Nouveau Théologien** discernent dans l'acédie une ingratitude à l'égard de Dieu. Celui qui est atteint d'acédie cesse de rendre grâce à Dieu *(eucharistia)*, il tombe dans l'*acharistia* : « L'acédie est calomniateur de Dieu, qu'elle accuse d'être sans cœur et de n'être pas ami des hommes *(aphilanthrôpos)* [17]... Dans la solitude, privée de consolation *(aparaklètos)*, l'âme est tentée par le démon de l'*akèdia* et l'*acharistia* [18].»

De l'ingratitude, on tombe vite dans le blasphème, on se révolte contre le Créateur. Le relâchement dans la prière empêche alors le moine de recourir au seul remède efficace :

> L'acédie et la pesanteur du corps, qui atteignent jusqu'à l'âme par suite de la paresse et de la négligence, éloignent le moine de son réglement habituel et provoquent dans la pensée ténèbres et découragement. De là vient que les idées de lâcheté et de blasphème s'établissent dans le cœur de celui qui est tenté par le démon de l'acédie; il ne peut plus se rendre au lieu habituel de la prière, il se relâche, des pensées folles lui viennent à l'esprit contre le Créateur.
>
> Puisque tu connais la cause de cet état et d'où il est venu, reviens courageusement à la place où tu pries d'habitude; prosterne-toi devant le Dieu de miséricorde, demande avec des larmes et des gémissements, dans l'affliction de ton cœur, d'être délivré de ce poids de l'acédie et des mauvaises pensées. Si tu frappes avec force et persévérance, tu obtiendras sous peu d'en être délivré [19].

Henri Michaux constatait naguère : « L'adoration, dès qu'on s'en lasse, déclenche chez l'homme, jusque-là pieux, la pensée blasphématoire [20].»

5. Les causes de l'acédie

Le surmenage

L'acédie peut être produite par une activité excessive : on s'est livré à un travail au-delà de ses forces et l'on craque.

> Faire plus qu'on ne peut, qu'il s'agisse d'œuvres de bienfaisance ou d'autres, c'est manquer de discernement; car cela porte ensuite au trouble, à l'ennui et au murmure [21].

Isaac le Syrien note que l'acédie provient de la distraction de l'intelligence [22].

> L'acédie, comme le dit saint Jean Damascène, est une «tristesse accablante» qui produit dans l'esprit de l'homme une dépression telle qu'il n'a plus envie de faire quoi que ce soit, à la manière de ces choses qui, mordues par l'acide, deviennent toutes froides. Et c'est pourquoi l'acédie produit comme un dégoût de l'action [23].

L'acédie conduit alors à tout commencer et à ne rien achever :

> **Question** : D'où vient l'ennui ? Que faut-il faire lorsqu'il se présente ?
>
> **Réponse** : Il y a l'ennui physique qui vient de l'épuisement, et il y a l'ennui qui vient du démon. Si on veut les reconnaître, voici comment : celui qui vient du démon se présente avant le moment où on a besoin de repos. Ainsi quelqu'un se met-il à un travail, avant qu'il en ait fait le tiers ou le quart, il accule l'homme à abandonner ce travail et à s'en aller. Il ne doit donc pas se laisser prendre, mais faire une prière, se remettre à son travail et s'y tenir. L'Ennemi, voyant qu'il fait la prière pour cela, cesse de l'importuner, car il ne veut pas donner occasion de prier. L'ennui est physique lorsque l'homme se fatigue au-delà de ses forces et qu'il se contraint à en faire plus; il s'ensuit l'ennui physique, qui vient de l'épuisement du corps. Il faut donc, en ce cas, évaluer sa force et donner au corps du repos selon la crainte de Dieu [24].

Les auteurs médiévaux ont spécialement insisté sur cette deuxième forme :

> L'acédie est une torpeur de l'esprit qui l'empêche de commencer à faire le bien [25].

> Qui désire toujours ce qu'il ne fait pas et s'ennuie de ce qu'il fait, ni ne se réjouit du présent, ni n'est comblé par l'avenir. Car ce qui est commencé, il l'abandonne avant de l'achever, et ce qui doit être commencé, il s'en empare avant le temps [26].

Le scrupule

Les pratiques de dévotion sont faites pour provoquer la piété, les observances sont instituées pour libérer l'esprit, mais il arrive trop souvent que, pour des esprits scrupuleux, ce qui devrait favoriser leur vie spirituelle n'aboutit qu'à l'éteindre :

Question : Pour ce qui est de se signer souvent, cela me tracasse, soit la nuit, soit le jour.

Réponse : Si nous sommes attentifs, se signer une seule fois, soit la nuit, soit le jour, suffit à notre sauvegarde et à notre salut... Mais les démons font cela pour nous amener à l'ennui et au découragement, en sorte que nous ne fassions plus rien avec attention, même une seule fois [27].

Si tu t'égares, reprends le psaume commencé aux mots que tu te rappelles. Si, après avoir repris une, deux et trois fois, tu ne parviens pas à te souvenir de quelque parole ou si, t'en souvenant, tu ne parviens pas à avancer plus loin, reprends au début du même psaume. Mais s'il t'arrive d'en laisser passer la majeure partie, alors, pour ne pas être entravé ni pris par l'ennui, reprends ta psalmodie au psaume suivant, car le dessein de l'Ennemi est d'empêcher la louange par l'oubli [29].

Le climat

Les auteurs spirituels anciens sont très attentifs aux conditions climatiques. Déjà **Philon** avait noté que le monastère des Thérapeutes, établi près du lac Maréotis, dans la banlieue d'Alexandrie, bénéficiait d'un climat excellent :

Dans chaque groupe, les meilleurs sont envoyés en colonie, pour y trouver comme leur patrie, dans un endroit très propice, qui se trouve sur une colline de moyenne altitude au-dessus du lac Maréotis; la situation est excellente, en raison de la sécurité du lieu et de la température équilibrée de l'atmosphère. Les bourgs et les résidences des alentours assurent cette sécurité; les effluves continuels montent du lac, qui communique avec la mer, et les flots tout proches assurent l'heureuse composition de l'air; les effluves venant des flots sont légers, ceux du lac sont denses, et de leur combinaison résulte un climat très salubre [29].

Avant Philon, **Hippocrate** avait noté que «les autres vents... procurent un air pur et serein et apportent de l'humidité à la chaleur de l'âme [30] ». En effet, les vents, surtout les vents chauds, énervent les tempéraments fragiles et les font tomber dans l'acédie. On l'a remarqué pour le sirocco en Italie, le ramshin en Afrique, le libaccio en Corse, le foehn en Suisse.

Grégoire de Nysse décrit son état d'acédie et en accuse la chaleur excessive de l'été :

J'étais dans une torpeur que la fatigue de la route ne faisait qu'augmenter; ajoutez à cela la chaleur intense de l'été et ceux qui nous considéraient et nous montraient du doigt. Tout cela réuni me pesait tellement que cette parole du prophète se vérifiait en moi : «Mon esprit n'a plus aucun ressort». Et l'on était déjà près de midi lorsque je fus introduit... [31].

Barsanuphe et Jean de Gaza signalent souvent, eux aussi, les malaises physiques et spirituels occasionnés par la chaleur ou l'allongement des jours au printemps, la *torpor vernalis*.

Question : Lorsque l'endroit même où se produit l'ennui venant du démon est surchauffé et qu'il porte à l'ennui en accablant l'homme, si l'on ne peut résister aux deux, que faire ? Doit-on s'en aller ailleurs au moment du combat ?

Réponse : Il est mieux de lutter pour ne pas quitter l'endroit au moment du combat. Si l'on se voit vaincu, accablé de fatigue, qu'on s'en aille et, soulagé de ce poids, qu'on combatte l'ennui lui-même en invoquant le nom de Dieu; on obtiendra alors son secours. Mais se retirer à cause de l'ennui, alors que les conditions du lieu ne sont pas accablantes, aggrave le combat et il s'ensuit du dommage pour l'âme. Car si l'ennui s'empare de l'homme, il n'est expulsé qu'avec beaucoup de peine, même si des prières sont faites pour lui [32].

Question : Je te prie de me dire comment il se fait que la plupart du temps, durant la cinquantaine pascale, l'ennui et la mollesse me surviennent plus souvent que d'habitude.

Réponse : Nous souffrons cela parce que nous sommes une citerne et non une source, c'est-à-dire que nous sommes faibles et incapables de demeurer dans le même état. Donc les conditions atmosphériques changent, les jours s'allongent et nous souffrons cela, alors que les Pères parfaits ne connaissent pas cette épreuve [33].

Après avoir décrit l'acédie comme une lâcheté, **Syméon le Nouveau Théologien** en rend responsable le vent du sud :

Le démon de l'acédie s'attaque surtout d'habitude à ceux qui sont avancés dans l'oraison ou qui y sont assidus. Aucun autre démon n'a de force contre de tels hommes, soit qu'une disposition providentielle lui laisse ce pouvoir contre eux, soit qu'il tire son pouvoir, comme je suis plutôt porté à le croire, des indispositions du corps. Voici ce que je veux dire : quand j'ai bien mangé, que mon estomac est chargé et que j'ai dormi à satiété, la passion domine mon intelligence et j'ai le dessous; par contre, si je me mortifie outre mesure, je rends mon intelligence obscure et lente, et je retombe dans la même passion. Il arrive aussi que la composition de l'air, je ne sais comment dire, et les lourdes vapeurs du vent du sud produisent le même effet sur les ascètes [34].

6. Remèdes à l'acédie

Saint Jérôme, après avoir diagnostiqué les causes de la mélancolie, déclare avec pertinence qu'elle relève plus souvent de la médecine que des conseils spirituels :

Il est des moines que l'humidité de leurs cellules, leurs jeûnes immodérés, le dégoût de la solitude, une lecture trop prolongée, le bruit qui retentit à leurs oreilles de jour et de nuit, font tomber dans la mélancolie, et ils ont besoin des remèdes d'Hippocrate plutôt que de nos avis [35].

Cependant la prière, la stabilité, une saine détente, la charité gardent toujours une certaine efficacité.

La prière
et spécialement la méditation des fins dernières

En remettant l'homme en face de sa destinée, la méditation de la mort, du jugement et de l'enfer peut provoquer un sursaut. **Marc le Moine**, **Jean Moschus**, **Jean Climaque**, **Dorothée de Gaza** sont tous du même avis sur ce conseil :

Si, pressé de toutes parts sous le mal, tu tombes dans l'acédie, souviens-toi de la sortie de ce monde et des amers supplices [36].

Un autre frère vint à la laure de l'abbé Gérasime trouver l'abbé Alexandre, higoumène, et lui dit : «Abbé, je veux quitter l'endroit où je vis, parce que je m'ennuie beaucoup». L'abbé Alexandre lui répondit : «Mon fils, évidemment, ceci est le signe que tu ne penses ni au châtiment éternel, ni au royaume des cieux; car alors tu ne sentirais pas l'ennui» [37].

Mes adversaires, dit l'acédie, sont la psalmodie et le travail manuel; mon ennemie, la pensée de la mort; mon meurtrier, la prière accompagnée de l'espérance certaine des biens futurs [38].

Un frère demanda à un vieillard : «D'où vient que j'éprouve de l'ennui ?» – «C'est, répondit le vieillard, que tu n'as pas encore contemplé le bonheur espéré, ni le châtiment futur» [39].

La vertu à laquelle s'oppose l'acédie (= lâcheté, découragement, désertion), c'est l'*hypomonè*, non seulement patience et endurance dans les épreuves, mais persévérance dans la cellule et la vie solitaire :

Un frère interrogea un vieillard en disant : «Père, j'acédise». Celui-ci répondit : «Mon enfant, c'est que tu ne sais pas encore ni la récompense qui attend les bons, ni le châtiment qui attend les négligents. Car si tu

voyais ta cellule remplie de vers grouillant de partout, tu aurais de l'énergie et sûrement pas d'acédie.

L'acédie, mettant son emprise sur toutes les énergies de l'âme, trouble souvent tout ensemble les sentiments. Sachant cela, le Seigneur dit : «Dans votre *hypomonè* vous possédez vos âmes (Lc 21,19) [40].

La stabilité

Evagre, **Pallade** et **Maxime le Confesseur** recommandent à celui qui est tenté d'acédie de garder la cellule avec vigilance :

Il ne faut pas déserter la cellule à l'heure des tentations, si plausibles que soient les prétextes que l'on se forge; mais il faut rester persévérant *(kathèsthai kai hypoménein)* et accueillir vaillamment les assaillants, tous, mais surtout le démon de l'acédie, qui rend l'âme éprouvée au plus haut point; car fuir de telles luttes et les éviter, cela apprend à l'intellect à être inhabile, lâche et fuyard [41].

Un jour que j'étais dans le découragement, j'allai le trouver (Macaire d'Alexandrie) et je lui dis : «Abbé, que faut-il que je fasse ? C'est que les *logismoi* me troublent en disant : Tu ne fais rien, va, va-t-en d'ici». Et il me dit ceci : «Dis-leur : Moi, c'est à cause du Christ que je garde les murs» [42].

Illusionné par le démon qui dupe tout le monde et trompe, il crut avoir du dégoût pour sa première cellule... [43].

Au temps de la tentation, ne quitte pas ton monastère mais supporte vaillamment les flots de pensées, surtout celui de la tristesse et de l'acédie [44].

La détente

Une petite sortie que l'on reconnaît humblement nécessaire est préférable à une stabilité prétentieuse :

Il faut que chacun, la plupart du temps, demeure paisiblement et persévère dans le lieu de sa retraite : ce sera la preuve de la stabilité de ses mœurs. Il ne s'agit nullement d'un emprisonnement : que chacun fasse en toute liberté les sorties nécessaires, lorsque la conscience ne trouve rien à redire, qu'il visite les frères les meilleurs et les plus édifiants par la rigueur de leur observance, pour recueillir des exemples de vertu dans une rencontre profitable, en ne faisant, comme nous l'avons dit, que des sorties mesurées et justifiées. Car il arrive fréquemment que la sortie dissipe l'acédie que l'âme éprouve, en la raffermissant, pour ainsi dire, et en lui permettant de souffler un peu, et qu'elle lui donne de marcher avec plus d'ardeur aux combats pour la piété.

> Mais si quelqu'un était fier de ne jamais sortir de son gîte, qu'il sache que son enflure sonne le creux. Il ignore, en effet, que ne pas sortir ne rend ni bon ni mauvais, mais que c'est le choix ferme et inébranlable du bien ou, au contraire, la versatilité qui rendent zélé ou indolent [45].

Un travail manuel sans surmenage, «un petit travail manuel comme muselière à l'acédie... [46]». Une hygiène physique : veiller au sommeil et aux bains. Saint Thomas d'Aquin intitule gravement un article de la Somme Théologique : «Que le sommeil et les bains sont un adoucissement à la douleur et à la tristesse [47]».

Déjà **saint Augustin** raconte que, pour chasser sa tristesse, après les obsèques de sa mère, il alla aux bains : «J'avais entendu dire que ce mot de bains se rattache au grec *balanéîon*, qui implique que le bain *chasse* de l'âme l'angoisse, mais, ajoute-t-il, ce fut sans effet [48].» Si une détente physique peut secouer une torpeur et donner du tonus à un corps ou à un esprit un peu dépressif, il est trop évident qu'une grande douleur morale, deuil ou mélancolie profonde, ne peut être chassée par une telle diversion.

La charité dans la vie commune

Climaque déclare que la vie cénobitique est «l'antidote de l'acédie [49]».

La charité sous toutes ses formes est le meilleur remède à l'acédie : «La charité guérit la tristesse [50]».

> Un frère vint trouver l'abbé Poemen et lui dit : «Que dois-je faire, mon père ? Je suis plongé dans la tristesse». L'ancien lui répondit : «Ne méprise jamais personne, ne condamne personne, ne dis du mal de personne, et le Seigneur te donnera la paix [51].

Le témoignage de la fidélité des anciens est aussi une aide précieuse pour le jeune frappé d'acédie :

> La couleur des visages florissante sous les cheveux blancs, la disposition des vêtements, la modestie des discours, la retenue des expressions et la grâce des pensées te réconforteront, quand même tu te trouverais en découragement [52].

Saint Thomas d'Aquin considère la tristesse comme la passion la plus ruineuse pour la raison, et il préconise la patience comme remède efficace pour la surmonter :

> Parmi toutes les autres passions, la tristesse est spécialement puissante à entraver le bien de la raison, aussi faut-il qu'il y ait une vertu qui défende ce bien de la raison contre la tristesse, l'empêchant de succomber sous son poids. Cette vertu est la patience [53].

7. L'acédie, péché monastique

L'acédie est un péché typiquement monastique : c'est la tiédeur dans la recherche de Dieu, le manque d'entrain, de tonus dans le service du Seigneur; le moine a perdu le sens de sa vie, il a perdu le monde sans trouver Dieu.

La joie est essentielle au moine. «Un moine malheureux est un non-sens [54]», disait Dom Herwegen. C'est bien pourquoi il est normal qu'il soit particulièrement attaqué sur ce point.

L'acédie peut prendre la forme de la nostalgie, au sens étymologique du mot, c'est-à-dire «le mal du pays». Citoyen du ciel, l'exil sur la terre est pesant. Le dictionnaire Robert définit la nostalgie : «Etat de dépérissement et de langueur causé par le regret obsédant du pays natal, du lieu où l'on a longtemps vécu». Mais on peut aussi la définir : Tristesse invincible de l'homme qui se sent exilé loin d'un pays qu'il ignore, mais dont il se sait citoyen (nostalgie du ciel). «Tu connais cette maladie fiévreuse qui s'empare de nous... cette nostalgie du pays qu'on ignore, cette angoisse de la curiosité [55].

Si l'acédie frappe le moine, c'est que le tête-à-tête avec soi-même est redoutable. Pascal l'avait noté :

> Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors le néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de l'âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir [56].
>
> J'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre [57].

Bergson et **Jankélévitch** signalent aussi l'ennui de celui qui ne se livre plus à l'action :

> Isolé de la société ou ne participant pas assez à son effort, l'homme souffre d'un mal... qu'on appelle l'ennui [58].

> L'ennui d'exister fait pendant à l'angoisse de devenir, de vieillir et de mourir. L'ennui par lui-même n'est donc pas angoisse. Ainsi le tourment

de l'ennui fait-il contraste avec la torture de l'angoisse. Car non seulement on s'ennuie faute de soucis, fautes d'aventures et de dangers, faute de problèmes, mais il arrive aussi qu'on s'ennuie faute d'angoisse : un avenir sans risque ni aléas, une carrière de tout repos, une quotidienneté exempte de toute tension sont parmi les conditions les plus ordinaires de l'ennui [59].

Par ailleurs, la frustration de l'exercice de la sexualité peut provoquer soit l'abattement, soit l'agressivité.

Ainsi privé de tout secours extérieur, face à lui-même, le moine est particulièrement vulnérable à l'acédie : «Si tu as abandonné toute chose visible, fais attention au démon de la tristesse [60].»

Libre de tout souci, ayant les moyens de vivre, celui qui est frappé d'acédie a perdu le mordant de l'existence, sa vie n'a plus de sens. Deux textes, datés l'un de la veille de la Révolution, l'autre du XIIème siècle, décrivent bien cette situation dramatique à laquelle est exposé le moine qui se laisse aller à l'acédie :

> On s'en prend aux supérieurs, aux inférieurs, au relâchement, à l'indiscipline; personne n'indique la vraie cause, le défaut d'objet... Qu'on fasse donc tous les arrangements qu'on voudra, qu'on déplace les uns pour placer les autres, qu'on rende les supérieurs perpétuables ou triennaux, qu'on fasse taire les religieux ou qu'on les laisse parler, qu'ils se lèvent à deux ou à six heures du matin, qu'ils mangent de la chair ou du poisson, on en fera des gens plus ou moins tourmentés, mais jamais ce ne sera un corps qui édifie l'Eglise, qui éclaire les hommes, qui rende ses membres utiles et heureux, si on ne lui donne un but [61].

> L'Epouse ne se contente pas de si peu. Elle ajoute à sa construction des défenses qui rendent sa demeure et plus haute et plus sûre. C'est peut-être là une de ces tours dont il est dit : «Que la paix soit dans ta force, et que l'abondance remplisse tes tours». Il convient, en effet, qu'elle y règne. Car c'est une extrémité doublement dure que d'être assiégé au dehors et affamé au dedans. Qu'importe que toutes les issues de la tour soient closes et défendues, si la famine, impitoyable ennemie, jette partout le deuil dans son enceinte. Or, cette fatale famine, c'est l'ennui. Les portes sont fermées, les issues extérieures fortifiées, si la mort n'entre plus par l'ouverture de vos sens et si leur liberté indisciplinée ne laisse plus arriver à vous du dehors des influences qui attisent vos passions. Vous rejetez l'avarice, vous fermez l'oreille à la voix du sang, vous fermez les yeux pour ne plus voir le mal; vous voilà bien clos, vous habitez les hauteurs, vous résidez à la cime assurée des rochers. Mais est-ce assez ? A quoi servent ces hauteurs si bien fortifiées si la famine, la cruelle famine de l'ennui désole votre intérieur ? Vous êtes placé sur le roc inaccessible; mais vous y manquez de pain, vous n'y avez pas d'eau. L'abri que vous offrent ces lieux n'est bon qu'à la condition que vous puissiez vivre. Ces rochers et la défense que vous trouvez sont inutiles si de leur dureté on ne peut tirer ni lait ni miel [62].

NOTES

1. *Le Pasteur*, XIX,4.
2. *Chapitres théologiques...*, I,74, SC 51, p. 61.
3. *Caractères*, XI,101.
4. EVAGRE, *Traité pratique*, 12, PG 40,1273, SC 171, p. 521-527.
5. SAINT NIL, PG 79,1157CD.
6. Id., PG 79,1144BC.
7. Id., PG 79,1456D-1460A.
8. Id., PG 79,1460.
9. CLIMAQUE, *L'Echelle sainte*, XIII,5-9, PG 88,859, Bellefontaine, p. 149.
10. Id., XIII,2, PG 88,861A, Bellefontaine, p. 148.
11. Id., XIII,16, PG 88,861A, Bellefontaine, p. 150.
12. *Canons*, PG 99,1724C.
13. *Poemata moralia*, PG 37,950A.
14. *De Sacramentis*, II,13, PL 176,525.
15. CASSIEN, *Conférences*, V,16, PL 49,634; GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia*, 31,87, PL 76,621; THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 35, art. 4.
16. *Entretiens sur les romans*, p. 14.
17. CLIMAQUE, *L'Echelle sainte*, XIII,2, PG 88,860A, Bellefontaine, p. 148.
18. Id., XXVI,15, PG 88,1017D, Bellefontaine, p. 235.
19. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres Théologiques...*, I,66, SC 51, p. 58.
20. *Une voie pour l'insubordination*, *Fata morgana*, 1980, p. 62.
21. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, lettre 621, Solesmes, p. 415.
22. *Recueil ascétique*, 33ème Discours, D.D.B., p. 207.
23. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 35, art. 1.
24. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, lettre 562, Solesmes, p. 366.
25. RABAN MAUR, *De Eccl. Discipl.*, lib. III.
26. HUGUES DE SAINT VICTOR, «La Méditation», dans *Textes spirituels*, édités par Roger Baron, Desclée 1962, p. 18.
27. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, lettre 436, Solesmes, p. 298-299.
28. Id., lettre 443, Solesmes, p. 301.

29. *De Vita contemplativa*, par. 22 et 23.
30. *Du Régime* II,XXXVIII,5, éd. Budé, 1967, p. 39.
31. PG 46,1001 D.
32. *Correspondance*, lettre 563, Solesmes, p. 336.
33. Id., lettre 452, p. 305.
34. *Chapitres théologiques...*, I,71, 72, 73, SC 51, p. 59-61.
35. *Epist.*, CXXV,16.
36. MARC LE MOINE, *Traités spirituels et théologiques*, II,36, PG 65,936C, Bellefontaine, p. 45.
37. JEAN MOSCHUS, *Le Pré spirituel*, 142, PG 87,3004C, SC 12, p. 191.
38. CLIMAQUE, *L'Echelle sainte*, XIII,66, PG 88,861 A, Bellefontaine, p. 150.
39. DOROTHÉE DE GAZA, *Oeuvres spirituelles*, Instr. XII,125, citant le *Geronticon*.
40. SAINT NIL, PG 79,1460 A.
41. EVAGRE, *Traité pratique*, 28, SC 171, p. 565.
42. PALLADE, *Histoire Lausiaque*, XVIII,29, DDB, p. 73.
43. Id., XVI,2, p. 61.
44. MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, I,52, SC 9, p. 79.
45. *Constitutions monastiques* (d'inspiration basilienne), VII,2, PG 31,1365 D-1368 A, trad. P. de Broc, Solesmes, *pro manuscripto*.
46. CALLISTE XANTHOPOULOS (fin XIVème s.), *Méthode et Règle ascétique*, 45, PG 147,721 D.
47. *Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 38, art. 5.
48. *Confessions*, IX,12,32.
49. *L'Echelle Sainte*, XIII, 4, PG 88,860 A, Bellefontaine, p. 148.
50. ISAIE DE SCÉTÉ, *Recueil ascétique*, logos 17, Bellefontaine, p. 146-147.
51. *Sentences des Pères du Désert* I, ch. IX,8, Solesmes, p. 125.
52. PALLADE, *Histoire Lausiaque*, Prologue, 15, DDB, p. 40.
53. *Somme Théologique*, IIa IIae, qu. 136, art. 1.
54. *Sinn und Geist der benediktiner Regel*, 1944, p. 46.
55. BAUDELAIRE, *Spleen de Paris*, XVIII.
56. *Pensées*, 201.
57. *Pensées*, 205.
58. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Félix Alcan 1934, p. 109.
59. JANKÉLÉVITCH, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Aubier 1963, p. 71; voir p. 78.

60. ISAIE DE SCÉTÉ, *Recueil ascétique*, logos 17, Bellefontaine, p. 148.
61. *Lettre à M. le Comte de X... sur la Congrégation de Saint Maur, par un ami de ce corps*, 1788, p. 9, cité par P. Duployé dans *Les origines du Centre de Pastorale liturgique, 1943-1949*, Salvator 1967, p. 132.
62. GILBERT DE HOYLAND, *Sermons sur le Cantique*, XXVI,5, PL 184, 136CD.

BIBLIOGRAPHIE

G. BARDY, article *Acedia*, dans *DSp*, t. I (1932), col. 166-169.

R. BRAGUE, «L'image et l'acédie», *Revue thomiste* 85 (1985), p. 197-228.

H. BARDTKE, «Acedia in Qumran», dans *Qumran-Probleme*, Berlin, 1963, p. 29-51.

G. BUNGE, *Akèdia. Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos vom Überdruss*, Cologne, 1983.

M.A. CONNELL, *A Study of Accidia*, Ithaca, 1932.

M. HARL, «Y a-t-il une influence du grec biblique sur la langue spirituelle des chrétiens ?», dans *La Bible et les Pères*, P.U.F., 1971, p. 243-162 (ici, p. 256-259).

R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F.»SAXL, *Saturn and Melencholy*, Londres, 1964.

M.Cl. LAMBOTTE, *Esthétique de la Mélancolie*, Aubier, 1984.

R. RICARD, «En Espagne : Jalons pour une histoire de l'acédie et de la paresse», *RAM* 45 (1969), p. 27-45.

A. SACHS, «Religions despair in mediaeval Literature and Art», *Mediaeval Studies* 26 (1964), p. 231-256.

G. TRUC, «Les états mystiques négatifs : tiédeur, acédie, sécheresse», *Revue Philosophique* 6 (1912).

S. WENZEL, «Acedia 700-1200», dans *Traditio* 22 (1966), p. 73-102.

ʼΑμέλεια

Améléia

Négligence

Améléia

Négligence

Adiaphoria

Indifférence

L'*améléia* désigne la négligence et l'insouciance; son sens est donc voisin, sinon synonyme, de *adiaphoria* ou de *amérimnia*.

1. Préhistoire du mot.

Dans l'Apologie de Socrate, **Platon** fait dire à son maître : «Les dieux ne sont pas indifférents *(oudé améleîtai)* au sort de l'homme [1]».

Xénophon raconte que le tort d'Alcibiade, c'est d'avoir négligé l'exercice *(amelein tès askèséôs)* [2].

Plotin fait de la «non-négligence» l'attribut essentiel et comme la définition de la providence divine : «L'œuvre de la Providence est de ne rien négliger [3].»

Le substantif n'est pas employé dans le Nouveau Testament, et le verbe *améleîn* est employé rarement. Dans l'évangile de Matthieu (22,5), les invités à la noce ne s'en soucient pas et vaquent à leurs affaires. Saint Paul invite son disciple Timothée : «Ne néglige pas le don spirituel qui est en toi» (I Tim. 4,14). L'auteur de l'épître aux Hébreux (2,3) exhorte à ne pas négliger son salut.

Ailleurs, un long texte de Jérémie (31,31-34), cité par l'épître aux Hébreux (8,9), fait dire à Dieu : «Puisque eux-mêmes ne sont pas demeurés dans mon alliance, moi aussi je les ai négligés».

2. Les Pères

Hermas note que, dans un champ inculte, poussent les mauvaises herbes : «Les bons vignobles, s'ils viennent à manquer de soin *(améléia)* sont desséchés par les chardons et les herbes de toute espèce; de même, les hommes qui ont embrassé la foi et qui se perdent dans de multiples activités [4].»

Origène, commentant la parabole du Semeur, écrit : «La roche (sur laquelle la semence ne lève pas), c'est l'âme humaine durcie par la négligence [5].»

Marc le Moine établit une généalogie des vices : «De l'amour du plaisir naît la négligence *(améléia)*; et de la négligence, l'oubli [6].»

Chez **saint Ephrem**, l'*améléia* désigne l'insouciance de l'athée, l'absence d'inquiétude religieuse, par opposition à la vigilance et à la crainte du croyant. Selon Tor Andrae, ce vocabulaire aurait influencé l'attitude religieuse de l'Islam.

L'impératif *amélei* employé adverbialement signifie : «Sois sans inquiétude», «Sois tranquille», «Ne t'en fais pas».

Le **Pseudo-Macaire** met en garde contre un repos spirituel qui conduit l'âme à un quiétisme de mauvais aloi : «Le repos spirituel peut déclancher une certaine négligence [7].» «Quand l'âme jouit du repos, elle risque de devenir négligente. Aussi faut-il bannir toute négligence de notre élan vers la vie éternelle [8].»

Diadoque de Photicé n'emploie ni le substantif *améléia*, ni le verbe *améléîn.*

3. Dorothée de Gaza

Dorothée de Gaza est l'auteur monastique qui met le plus en garde contre l'insouciance. On relève chez lui deux textes ou l'insouciance est prise en bonne part :

N'être pas attentif aux défauts d'autrui

> Si nous avions la charité accompagnée de compassion et de peine, nous ne prendrions pas garde aux défauts du prochain [9].

> Si l'un de vous entend un mot désagréable, ou s'il endure quelque chose contre son gré, qu'il ne perde pas cœur aussitôt, ni ne s'irrite sur le champ; qu'il ne se trouve pas, au moment du combat et devant cette occasion de profit, avec un cœur lâche, négligent, sans vigueur, incapable de supporter le moindre coup, tel un melon que le plus petit caillou suffit à blesser et à faire pourrir. Ayez plutôt un cœur solide, ayez de la patience, et que votre charité mutuelle surmonte tous les événements [10].

Ne pas se troubler, garder son calme

> Si l'un de vous a une charge, ou s'il se trouve avoir quelque chose à demander soit au jardinier, soit au cellérier, soit au cuisinier ou à n'importe quel autre frère chargé d'un service, efforcez-vous avant tout, aussi bien celui qui demande que celui qui répond, de garder votre calme et de ne jamais vous laisser aller au trouble, à l'antipathie, à la passion, ni à aucune volonté propre ou prétention de justice, qui vous détourneraient du commandement de Dieu. Quelle que soit l'affaire, petite ou grande, mieux vaudrait la mépriser et la négliger. Certes, l'indifférence est mauvaise, mais, par ailleurs, il faut se garder de préférer cette affaire à sa tranquillité au point de nuire éventuellement à son âme en la menant à bien. Donc, en quelque affaire que vous vous trouviez, même fort pressante et grave, je ne veux pas que vous agissiez avec contention ou avec trouble, mais soyez pleinement convaincus que toute œuvre que vous accomplissez, grande ou petite, n'est que la huitième partie de ce que nous recherchons, alors que garder son calme, même si, par le fait, il arrive des manquements dans le service, c'est la moitié ou les quatre huitièmes du but recherché. Voyez quelle différence [11] !

Partout ailleurs, l'insouciance est sévèrement condamnée : «S'il est arrivé (au moine) de pécher par faiblesse ou par négligence (il doit faire pénitence pendant le Carême) [12].»

Bon connaisseur de la vie monastique, Dorothée montre les difficultés d'arracher les défauts invétérés que l'insouciance a laissés s'enraciner profondément : «Si, après avoir réformé sa conduite et fait pénitence pour ses œuvres passées, il ne se soucie pas de faire de bonnes actions et d'acquérir les vertus, il lui arrive ce que dit le Seigneur dans l'Evangile (cf. Lc 11,24-27) [13].»

Ailleurs il décrit le moine négligent qui use ses vêtements à force de les laver, ou au contraire n'en prend pas soin :

> Garder sa conscience à l'égard des choses matérielles, c'est éviter d'en faire mauvais usage, ne rien laisser se perdre ou traîner, ne pas dédaigner de ramasser et de remettre à sa place un objet qu'on voit traîner, si vil soit-il; c'est éviter aussi de maltraiter ses vêtements. Quelqu'un pourrait, par exemple, porter encore son vêtement une ou deux semaines, et, sans attendre ce délai, il s'empresse d'aller le laver et le battre. Alors que son vêtement aurait dû lui servir cinq mois ou même davantage, il l'use à force de lavages et le rend inutilisable. C'est agir contre sa conscience.

> De même pour la literie. On pourrait se contenter d'un simple chevet, et on désire un grand matelas. On a une couverture de poils, et on veut la changer contre une autre, neuve et plus belle, par frivolité ou par dégoût. On pourrait se contenter d'un manteau fait de plusieurs pièces, mais on réclame un lainage, et peut-être même se fâchera-t-on si on ne le reçoit pas.

> Si, de plus, on se met à jeter les yeux sur son frère et à dire : «Pourquoi lui a-t-il ceci, et pas moi ? Celui-là est heureux», voilà un grand progrès ! Ou bien encore, on étend sa tunique ou sa couverture au soleil, on néglige de la reprendre et on la laisse s'abîmer. C'est aussi agir contre sa conscience.

> Il en est de même pour les aliments. On pourrait se satisfaire avec un peu de légumes verts ou secs, ou avec quelques olives. Mais au lieu de s'en contenter, on recherche une autre nourriture plus agréable ou plus coûteuse. Tout cela est contre la conscience [14].

Enfin, il condamne le moine susceptible qui néglige les occasions de progrès spirituel :

L'homme ne doit négliger aucun des éléments de son édifice (spirituel), mais le faire monter d'une manière égale et harmonique (sans négliger aucune des vertus) [15]

Prenons garde à nous-mêmes, frères, soyons vigilants, tant que nous en avons le temps. Pourquoi nous négliger [16] ?

Si nous gardons en mémoire, frères, les dits des saints vieillards et les méditons sans cesse, il nous sera difficile de pécher, il nous sera difficile de nous négliger [17].

Chacun vit dans la négligence et sans se soucier de rien, et nous demandons compte au prochain des commandements [18] !

Celui-là garde sa conscience pour Dieu dans le secret, qui évite par exemple de négliger la prière, de manquer de vigilance lorsqu'une pensée passionnée surgit dans son cœur [19].

Veillez, frères, à ne pas négliger les petites choses, veillez à ne pas les mépriser comme insignifiantes [20].

Prenez garde de vous négliger, puisque même une petite négligence nous mène à de grands dangers [21].

Le mal n'a ni être ni substance. C'est notre négligence qui le tire du non-être, et notre amendement qui le fait s'évanouir de nouveau dans le néant [22].

Nous sommes si négligents que nous ne savons pas pourquoi nous en sommes sortis (du monde), nous ne savons même pas ce que nous voulions [23].

La négligence engendre la mauvaise habitude [25].

Plus on néglige un champ laissé en friche, plus il se couvre d'épines et de chardons; et quand on vient le nettoyer, plus il est rempli d'épines, plus le sang coulera des mains de celui qui veut arracher ces mauvaises herbes que sa négligence a laissé pousser [26].

Un grand vieillard se délassait avec ses disciples en un lieu où se trouvaient des cyprès de tailles variées, des petits et des grands. Il dit à l'un de ses disciples : «Arrache ce cyprès». L'arbre était tout petit, et aussitôt, d'une seule main, le frère l'arracha. Le vieillard lui montra ensuite un autre cyprès, plus grand que le premier, en lui disant aussi : «Arrache aussi celui-là». Le frère l'arracha en le secouant des deux mains. Alors le vieillard lui en désigna un autre, plus grand, que le frère eut plus de peine à arracher. Il lui en indiqua un autre encore plus grand : le frère le secoua beaucoup, et ne l'enleva qu'à force de peine et de sueurs. Enfin le vieillard lui désigna un autre arbre encore plus grand, et cette fois le frère, après beaucoup de travail et de sueurs, ne put l'arracher. Le vieillard, voyant son impuissance, ordonna à un autre frère de se lever et de l'aider. A deux, ils purent l'arracher. «Ainsi en est-il des passions, frères, leur dit alors le vieillard. Tant qu'elles sont petites, nous pouvons les retrancher facilement, si nous le voulons. Mais si nous les négligeons parce qu'elles sont petites, elles se durcissent, et plus elles se durcissent, plus elles exigent de peine. Si elles ont jeté de profondes racines en nous, nous ne parviendrons plus, même avec effort, à nous en défaire, à moins de recevoir du secours des saints qui, après Dieu, s'occupent de nous [27].

4. Isaïe de Scété

Des instructions d'Isaïe de Scété, on pourrait tirer un petit traité : «Contre la négligence».

La négligence est inspirée par le démon

Voici le sens (des deux voleurs suspendus avec notre Seigneur Jésus Christ) : Avant que l'esprit ne s'éveille de sa négligence, il est avec l'Inimitié; et si notre Seigneur Jésus Christ le ressuscite de sa négligence et lui fait recouvrer la vue et discerner toutes choses, il peut ainsi monter sur la croix. Alors l'Inimitié persiste à blasphémer avec des paroles pénibles, espérant que peut-être l'esprit affaibli renoncera à son labeur et retournera de nouveau à sa négligence [28].

L'âme négligente rouille comme le fer inutilisé

L'âme ressemble au fer : il rouille si on le néglige, et lorsqu'on le chauffe au feu, le feu le purifie; tant qu'il est dans le feu, il est comme le feu et personne ne peut le tenir, car c'est du feu. Telle est l'âme : tant qu'elle demeure avec Dieu et s'entretient avec lui, elle devient un feu qui brûle tous ses ennemis [29].

La négligence est la mère des passions

Les instruments des vertus sont les labeurs corporels accomplis avec science, les rejetons des passions naissent de la négligence [30].

La négligence naît du découragement

Un homme avait deux serviteurs et il les envoya faire la récolte de blé dans son champ, et il leur prescrivit de moissonner chacun sept arpents par jour. Le premier fit tous ses efforts pour exécuter les ordres de son maître, mais il ne parvint pas à accomplir ce travail, qui était au-dessus

de ses forces. Quant au second, pris de désespoir, il se dit en lui-même : « Qui donc est capable d'accomplir un tel travail quotidien ? » et, plein de mépris, il ne s'en soucia plus, mais, tantôt dormant, tantôt assis, tantôt travaillant, tantôt se retournant comme une porte sur ses gonds, il perdit la journée entière. Le soir venu, ils se présentèrent à leur maître qui les départagea tous les deux et reconnut le travail du serviteur zélé, quoiqu'il ne fût pas parvenu à accomplir ce qui lui avait été enjoint. Et il chassa de chez lui le paresseux négligent [31].

La négligence fait perdre la crainte et le souvenir de Dieu

Nous avons besoin de la crainte de sa bonté qui nous dirige, du souvenir de Dieu qui nous stimule sans arrêt, de la sainte humilité qui domine nos cœurs à toute heure par la miséricorde de Dieu; que nous ne négligions pas tout ce qui procure ces vertus et qui les garde, pour qu'elles demeurent dans les l'esprit jusqu'à la fin, que nous voyions sans arrêt nos péchés et que nous ne mettions pas en nous-mêmes notre confiance [32].

La négligence spirituelle est le péché d'omission

Considère chaque jour que tu ajoutes à tes péchés par ta négligence, « car, est-il dit, c'est un péché pour celui qui sait faire le bien que de ne pas le faire (Jac. 4,17) [33].

La négligence rend aveugle spirituellement

Tant que l'homme est négligent envers lui-même, il estime en son cœur être l'ami de Dieu, mais s'il est libéré des passions, il rougit de lever les yeux au ciel, en face de Dieu : il se voit très éloigné de Dieu [34].

Veille à ne pas négliger d'accomplir tes offices, car ce sont eux qui apportent l'illumination à l'âme [35].

Si l'aveugle voit, si le boiteux marche et le lépreux est purifié, l'homme qui était mort à cause de cela au temps de sa négligence ressuscite et est renouvelé désormais, et il annonce à ses sens, appauvris quant aux saintes vérités, la bonne nouvelle, à savoir qu'il voit, qu'il marche et qu'il est purifié [36].

Celui qui combat voit (les péchés) avec leur amertume, mais celui qui est négligent se prépare un châtiment [37].

Ne pas être négligent, même pour les petites choses

Comme il arrive qu'une fuite de la jarre laisse couler le vin sur le sol avant que son propriétaire ne s'en aperçoive, s'il est négligent, de même une chose petite et insignifiante détruit le fruit de l'homme s'il est négligent [38].

Même dans les actions les plus prosaïques, il faut éviter la négligence

Lorsque tu te tiens debout pour uriner ou assis pour les besoins naturels, ne sois pas négligent, mais souviens-toi de Dieu qui te regarde [39].

Ne pas être négligent à l'égard d'un outil prêté

Si tu empruntes quelque chose à ton frère pour ton usage, ne sois pas négligent, mais pense à le rendre rapidement; et si c'est un outil, rends-le aussitôt après avoir fait ton ouvrage; si tu le casses, fais-en un autre, et ne sois pas négligent [40].

Souci de plaire aux hommes, négligence pour plaire à Dieu

Malheur à nous qui ne refusons pas de tout dire et de tout faire pour plaire aux hommes, et qui négligeons complètement ce qui est juste [41].

Ne pas être négligent dans la prière

Quand tu es debout dans ta cellule pour faire ton office, ne montre pas de mépris par ta négligence car, au lieu d'honorer Dieu, tu provoquerais sa colère. Mais tiens-toi debout dans la crainte de Dieu [42].

Ne pas se glorifier de sa non-négligence

Ne sois donc pas négligent, ne méprise pas ta propre conscience et ne mets pas toute ta confiance en toi-même parce que tu as atteint une chose digne de Dieu, quand tu te vois au pays de tes ennemis [43].

Le mépris pour le négligent rend vaine la prière

Lorsque tu fais tes offices, si tu les fais dans l'humilité, en t'estimant indigne, ils sont agréés de Dieu; mais si tu t'élèves dans ton cœur en te souvenant d'un autre qui dort ou qui les néglige, ton labeur est vain [44].

Si l'homme fait de grands miracles et des guérisons, s'il a toute la science (cf. I Cor. 13,2), et s'il ressuscite des morts, dès lors qu'il tombe dans le péché il ne peut être sans soucis, car il est soumis à la pénitence; et s'il accomplit de grands labeurs, et méprise quelqu'un qu'il voit commettre quelque péché ou négligence, toute sa pénitence est vaine, car il a méprisé un membre du Christ; il l'a jugé, et n'a pas laissé le jugement au juge qui est Dieu [45].

Le maître est responsable de la négligence de son disciple

Prenez garde de ne pas négliger l'observation de mes préceptes : autrement, pardonnez-moi, je ne vous permettrai pas de demeurer avec moi.

Si vous les observez, et en secret et au grand jour, c'est moi qui rendrai compte à Dieu pour vous; si vous ne les observez pas, il vous demandera compte de votre négligence, tout comme de mon inutilité [46].

La mortification efface le péché de négligence

La mortification avec science atteint les négligences survenues avant elle [47].

*
* *

L'***adiaphoria***, l'indifférence, peut être bonne ou mauvaise.

Justin affirme que le philosophe cynique n'a que ce qu'il mérite : «Il est impossible qu'un cynique, qui place la fin dernière dans l'indifférence, connaisse un autre bien que l'indifférence [48].»

Abba Ammonas souligne l'incompatibilité entre le zèle et l'indifférence : «Vous ne pouvez pas être à la fois diligents et indifférents [49].»

Les **Apophtegmes** des Pères du désert signalent le lien entre luxure et gloutonnerie : «Le mouvement charnel vient du laisser-aller *(adiaphoria)* dans la nourriture [50].»

Dorothée de Gaza décrit, lui aussi, l'indifférence coupable du moine :

– dans la nourriture : «On doit d'abord se garder de l'indiscrétion dans la nourriture car, selon les Pères, l'indiscrétion dans la nourriture engendre tout mal en l'homme [51].»

– dans les fréquentations : «Nous chassons loin de nous la crainte de Dieu ... en ne pensant pas à la mort et aux châtiments, en ne prenant pas garde à nous-mêmes, en n'examinant pas notre conduite, en vivant n'importe comment et en fréquentant n'importe qui [52].»

– dans les jugements : «Misérables que nous sommes, nous jugeons à tort et à travers... [53].»

– dans la psalmodie : «Voilà toutes les malédictions dont nous nous chargeons en psalmodiant... Mais peu nous importe, nous n'en avons nul souci [54] !»

– dans les distractions : «Si quelqu'un désire acquérir la vertu, il ne doit pas être distrait ni dissipé [55].»

Cependant, il affirme la primauté de la tranquillité (qui n'est pas indifférence) sur les préoccupations inutiles : «Certes, l'indifférence *(adiaphoria)* est mauvaise, mais il faut se garder de préférer une affaire (qui nous préoccupe) à notre tranquillité [56].

Saint Basile, dans ses Petites Règles, juge sévèrement ceux qui ne sont attentifs qu'aux grands péchés : «Comment faut-il se comporter à l'égard de ceux qui évitent les plus grands péchés, mais qui commettent les petits avec indifférence [57] ?»

Ailleurs, il met en garde contre l'indifférence dans la dévolution de ses biens :

Quand on veut se joindre à ceux qui se sont donnés à Dieu, doit-on, avec indifférence, abandonner ses biens à des proches qui pourraient en user mal ?

Le Seigneur a dit : «Vends tout ce que tu as au profit des pauvres, afin d'avoir un trésor dans le ciel, puis viens et suis-moi», et : «Vendez tout ce que vous avez et faites l'aumône».

Je crois donc que celui qui renonce à toute propriété dans un tel but, ne peut cependant pas agir avec mépris vis-à-vis de ses biens. Il doit au contraire en prendre scrupuleusement soin, parce qu'ils sont désormais consacrés au Seigneur.

Il en disposera consciencieusement, soit lui-même, s'il le peut et possède assez d'expérience, soit par des intermédiaires choisis, bien éprouvés d'abord et ayant donné des gages qu'ils peuvent gérer prudemment et sagement; il doit savoir, en effet, qu'il n'est pas sans danger de les abandonner à ses proches ou de laisser n'importe qui s'en occuper [58].

A partir de saint Ignace de Loyola (Ecole ignatienne et Ecole française), l'indifférence a toujours le sens positif de soumission inconditionnelle à la volonté de Dieu.

NOTES

1. *Apologie de Socrate*, 41 d.
2. *Mémorables*, I,2,24.
3. *Ennéades*, III, 2,6,22.
4. *Le Pasteur*, X,1,5.
5. *Péri Archôn*, III,1,13.
6. *Traités spirituels...*, I,79; PG 65,916A, Bellefontaine, p. 16.
7. *Homélies spirituelles*, 12,2-3, SC, p. 167-169.
8. Id., 26,8,2, p. 313.
9. *Oeuvres spirit.*, Instr. VI,76, SC, p. 281.
10. Id., IV,57, p. 245.
11. Id., IV,58, p. 245-247.

NOTES

12. Id., XV,160, p. 449.
13. Id., XII,132, p. 395.
14. Id., III,45, p. 217.
15. Id., XIV,150, p. 421.
16. Id., XI,114, p. 359.
17. Id., VI,69, p. 269.
18. Id., VII,84, p. 299.
19. Id., III,43, p. 215.
20. Id., III,42, p. 213.
21. Id., XI,113, p. 357.
22. Id., XI,116, p. 363.
23. Id., X,104, p. 337.
24. Id., XI,122, p. 373.
25. Id., XI,123, p. 377.
26. Id., XII,130, p. 391.
27. Id., XI,115, p. 361.
28. *Recueil ascétique*, logos 8,55, Bellefontaine, p. 97-98.
29. Id., logos 25,10, p. 212.
30. Id., logos 16,52, p. 132.
31. Id., logos 10,46, p. 108.
32. Id., logos 23,3, p. 192.
33. Id., logos 27,12, p. 254.
34. Id., logos 10,45, p. 108.
35. Id., logos 16,103, p. 135.
36. Id., logos 13,1, p. 115.
37. Id., logos 17,7, p. 151.
38. Id., logos 12,11, p. 113.
39. Id., logos 3,57, p. 54.
40. Id., logos 4,58, p. 63.
41. Id., logos 29,40, p. 270-271.
42. Id., logos 3,58, p. 54.
43. Id., logos 23,2, p. 191.
44. Id., logos 8,52, p. 96.
45. Id., logos 8,66, p. 102.
46. Id., logos 1,28-29, p. 45.
47. Id., logos 23,2, p. 191.
48. *II Apologie*, III,7; cf. Eusèbe, IV, XVI, 3-6.
49. PO XI, p. 485 – Fragments ms Sinaï 464, folio 255-256.
50. Antoine 22, PG 65,84B, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes 1981, p. 190.
51. *Oeuvres spirit.*, Instr. XV,161, SC, p. 449.
52. Id., IV,52, p. 233.
53. Id., VI,75, p. 279.
54. Id., VIII,92, p. 315.
55. Id., X,105, p. 341.
56. Id., IV,58, p. 245; cf. 59-60.
57. *Petites Règles* 293, Maredsous p. 332.
58. *Grandes Règles* 9, Maredsous p. 73.

BIBLIOGRAPHIE

J. DONAHUE, «Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria», dans *Traditio* (New-York) 19 (1963), p. 438-446.

᾿Αμεριμνία

Amérimnia

Insouciance

Amérimnia

Insouciance

1. Le Nouveau Testament :
   le devoir d'imprévoyance.

2. La Tradition monastique :
   les deux imprévoyances : la mauvaise et la bonne.

Ce mot désigne l'absence d'inquiétude, l'absence de tout souci. Dans les versions grecques de l'Ancien Testament, le mot définit l'attitude de celui qui confie ses soucis à Dieu et s'abandonne à sa providence (Jérémie 49,11, dans la Septante; Ps. 62,9, dans Aquila et Symmaque). Cette attitude est louable, mais elle peut aussi exprimer de la négligence dans le comportement : il y a une bonne et une mauvaise *amérimnia*.

1. Le Nouveau Testament

Le Nouveau Testament connaît les deux formes d'*amérimnia.*

Dans la Ière Epître aux Corinthiens (7,32-34), saint Paul oppose les soucis du mariage au seul souci de plaire au Seigneur. Dans la même Epître (12,25), il constate les mutuelles sollicitudes que les membres du corps se témoignent normalement. Dans la IIème Epître aux Corinthiens (11,28), faisant son propre éloge, il note son «obsession quotidienne : le souci de toutes les Eglises».

Mais à côté de cette bonne sollicitude, il y a les soucis inutiles.

Jésus invite au devoir d'imprévoyance (Mat. 6,25.31.34; Lc 12, 22-26). Dans la parabole du Semeur, les épines (des soucis) étouffent la semence de la parole de Dieu (Mat. 13,22; Mc 4,19; Lc 8,14). Ailleurs, Jésus invite ses disciples à la vigilance (Lc 21,34). Marthe, affairée, s'entend dire par le Maître : «Tu t'inquiètes et tu t'agites pour beaucoup de choses, pourtant il en faut peu, une seule même» (Lc 10,41). Les disciples n'ont pas à s'inquiéter de leur défense devant les tribunaux (Lc 12,11).

Saint Paul écrit aux Philippiens (4,6) : «Le Seigneur est proche; n'entretenez aucun souci».

Citant l'Ancien Testament, l'auteur de la *Ia Petri* (5,7) invite ses correspondants : «De toute votre inquiétude, déchargez-vous sur lui (Dieu)».

Le P. Hausherr a bien dégagé la doctrine néo-testamentaire de l'*amérimnia* :

Le mot *amérimnia* substantif n'est pas dans le Nouveau Testament, l'adjectif *amérimnos* s'y trouve deux fois; en saint Matthieu 28,16, ce sont les juifs qui l'emploient en promettant aux soldats qui avaient gardé le tombeau du Christ : «Nous vous rendrons *amérimnous*» – nous ferons que vous n'aurez aucune raison d'avoir du souci. Saint Paul, pour faire comprendre pourquoi il a déclaré la virginité préférable au mariage, dit : «Je voudrais que vous fussiez sans préoccupations», sans tracas, sans souci, ce qui n'est pas possible dans le mariage. Un poète de la moyenne Comédie, Poseidippos, avait exprimé cette idée en vers, et sans doute avait-elle trouvé le consentement des spectateurs : «Tu es marié ? Tu ne seras pas sans inquiétude.» Et un autre, Palladas, pour bien marquer qu'à cette loi il n'y a aucune exception, l'applique à Zeus en personne : «Jupiter lui-même n'échappe pas à l'inquiétude que lui donne sa Junon au trône d'or.»

Quoi qu'il en soit du mot, l'idée est très évangélique : il y a des soucis louables : le souci des choses de Dieu; la solllicitude des membres les uns pour les autres : l'un, manifestation de la charité pour Dieu; l'autre, attestation de la charité pour le prochain. *Adversus huius modi non est lex.* C'est précisément pour libérer cette sollicitude en nos cœurs que le Nouveau Testament nous impose l'élimination des autres qui sont blâmables : la *mérimna* ou plus exactement, au pluriel, *ai mérimnai tou aiônos toutou*, les soucis qui ne dépassent pas la sphère des intérêts corporels; ils sont appelés aussi «les soucis de la vie présente»... La multiplicité même de ces soucis trahit leur futilité, leur inutilité, leur nocivité : Tu te disperses en beaucoup de soucis, dit le Seigneur à Marthe, et c'est pourquoi tu es troublée ou agitée, tandis qu'une seule est nécessaire, celle-là, précisément, que ton agitation t'enlève : la quiétude, l'hèsychia, la contemplation de Marie. C'est pourquoi l'interdiction de nous tracasser constitue un élément essentiel de la morale chrétienne. Elle relève immédiatement de la foi en Dieu tout-puissant, sans qui rien ne peut arriver [1].

Ailleurs, le même auteur compare l'attitude d'acédie à l'attitude d'*amérimnia* :

Amérimnia, littéralement insouciance, pourrait avoir le même sens qu'*acédie*, mais signifie exactement le contraire : l'acédie, c'est l'absence de goût pour les choses spirituelles, l'*amérimnia*, l'absence de soucis temporels, le détachement [2].

2. La Tradition monastique.

Cette ambiguïté du mot *amérimnia* que l'on a relevée dans le Nouveau Testament se retrouve dans la tradition monastique.

Les traducteurs de **Dorothée de Gaza** l'ont notée dans leur introduction :

Chez Dorothée, le mot garde «la bivalence qu'il a dans le Nouveau Testament [3]». C'est ainsi qu'il désigne plusieurs fois (par. 68, 124, 137, 148) une «insouciance» coupable, le désintéressement «à l'égard de ce qui devrait constituer l'objet de notre grand souci, le salut [4]»; il est alors à peu près synonyme de *adiaphoria* (par. 60, 105, 136-137) ou de *améléia* (par. 122-123, 150, 160) ... Autant celle-ci est à fuir, autant est désirable la vraie *amérimnia*, qui se trouve être précisément le contraire puisqu'elle suppose chez Dorothée comme chez Clément [5] la *nêpsis*, une attention, une vigilance et une circonspection continuelles (par. 105) [6].

LA MAUVAISE IMPRÉVOYANCE

Selon **Dorothée de Gaza**, pour être sauvé, il faut avoir le souci de son salut :

Celui qui veut vraiment être sauvé ne doit jamais être sans inquiétude jusqu'à son dernier souffle. Il faut se donner beaucoup de mal et de souci et demander sans cesse à Dieu qu'il nous protège [7].

Il condamne ailleurs l'insouciance qui relâche le tonus spirituel :

De même que la pluie trop fréquente fait pourrir le bourgeon encore tendre et détruit son fruit, tandis que les vents le font peu à peu sécher et lui rendent vigueur, ainsi pour l'âme : le relâchement, l'insouciance et le repos l'amollissent et la dissipent, les tentations au contraire la recueillent et l'unissent à Dieu [8].

Il recommande donc d'être vigilant : «Il ne faut pas être sans inquiétude, mais attendre le jugement de Dieu [9].»

Cependant, le désir d'être sans souci matériel pour être libre du seul souci spirituel peut cacher un subtil égoïsme. On s'évade alors dans la pseudo-mystique pour se dérober à l'obéissance ou au service du prochain :

Si je vous dis cela, ce n'est pas pour que, perdant courage aussitôt, vous renonciez aux affaires ou que vous négligiez et laissiez tomber sur-le-champ les choses, piétinant votre conscience dans le désir d'être débarrassés de tout souci. C'est encore moins pour que vous refusiez d'obéir, chacun de vous se mettant à dire : «Je ne peux faire cela, je me ferai du tort. Cela ne me convient pas.» Avec de tels propos, vous n'aimeriez jamais aucun service, et ne pourriez remplir un commandement de Dieu [10].

La mauvaise insouciance fait négliger le service du prochain.

Déjà l'**Abbé Poemen** déclarait dans un apophtegme un peu énigmatique : « Si même un homme faisait un ciel nouveau et une terre nouvelle, il ne pourrait demeurer sans souci [11]. »

Sainte Synclétique appelle à la vigilance : « Les âmes qui se sont données à Dieu ne doivent jamais être sans souci, parce que l'ennemi s'en prend surtout à elles [12]. »

Saint Basile recommande aux moines de ne pas manger « sans souci », c'est-à-dire de manière « animale » et sans rendre gloire à Dieu : « Comment manger et boire pour la gloire de Dieu ? On pensera à son bienfaiteur et l'on sera intérieurement dans ce sentiment, manifesté par l'attitude du corps, que l'on mange en la présence de Dieu et non comme un être insouciant [13]. »

Dans les **Constitutions ascétiques** inspirées de saint Basile, l'auteur note que le recueillement (absence de souci) ou la dispersion (invasion des soucis) ne sont pas liés au lieu :

Si une nécessité urgente contraint à exécuter un travail au dehors, cela n'est pas un obstacle à la philosophie (vie monastique). Car, pour le parfait philosophe, le corps est le siège de la méditation et la place forte de l'âme, et, qu'il se trouve sur une place publique, au marché, sur la montagne, aux champs ou au milieu d'une foule nombreuse, installé dans ce monastère naturel, il concentre au dedans son esprit et l'applique à ce qui lui convient. Car il est possible à l'insouciant assis chez lui de divaguer au dehors en imagination, et à qui est vigilant d'être sur une place publique comme dans la solitude, attentif seulement à soi-même et à Dieu, sans accueillir en ses sens le trouble qui, des choses sensibles, se précipite dans l'âme [14].

Le mot *amérimnia* est fréquent dans la **Correspondance de Barsanuphe et Jean de Gaza**. Comme chez la plupart des auteurs monastiques anciens, le mot est pris en mauvaise part ou en bonne part.

Si l'on évite les soucis par égoïsme et goût de la tranquillité, l'imprévoyance est coupable et d'ailleurs elle ne durera pas longtemps : « Si tu es prématurément sans souci, l'ennemi te prépare plutôt du trouble que le repos [15]. »

Il faut, en effet, garder le souci de la lutte contre le mal et ne pas se relâcher :

L'homme ne peut perdre tout souci de la lutte jusqu'à son dernier souffle, pour ne pas tomber dans le piège tendu par l'ennemi rusé, que le Seigneur a chassé loin de nous par le souffle de sa bouche [16].

Ne crains donc pas les ennemis, car ils sont sans force. Notre Seigneur Jésus Christ leur a coupé les nerfs et les a rendus impuissants. Mais ne t'endors pas, car ils sont à moitié morts, ils ne sont pas inertes. Ne sois pas insouciant car eux ne le sont pas [17].

Garder son cœur, c'est avoir l'esprit vigilant et lucide de celui qui est en guerre. Mais d'abord sa pensée est dans l'insouciance, et quand l'ennemi voit cette insouciance, il se hâte d'engager le combat. Et si tu veux savoir à qui tu as affaire, à un ennemi ou à un ami, lance une prière et interroge-le : « Es-tu nôtre ou des ennemis ? », et il te dira la vérité. La trahison vient de la négligence [18].

Par ailleurs, il ne faut pas s'exposer inutilement : ce serait tenter Dieu sous prétexte d'abandon à la Providence :

Garde-toi, sous prétexte que tu as un mandat des saints, de cheminer avec insouciance. Si tu as ouï dire qu'il y a quelque danger sur la route, venant des brigands ou d'une autre cause, tu dois te tenir sur tes gardes et faire ton possible pour éviter de tomber en ces périls. En priant Dieu et en te souvenant du mandat des saints, veille à passer avec les autres ou à t'enquérir comment tu peux traverser avec sécurité, soit par cette route, soit par une autre [19].

La mauvaise insouciance est, en effet, une forme de la négligence :

Ne te laisse pas jouer naïvement, tu ne peux te fier à tes ennemis. En effet, si tu es insouciant et négligent, ils reviendront. Considère que le Seigneur a dit au serpent : « Lui-même surveillera ta tête, et toi, tu surveilleras son talon. » Donc, jusqu'au dernier soupir, l'homme ne doit pas être insouciant. Aussi veille sur toi-même, frère, et garde-toi de la colère, de la vaine gloire, de la torpeur et des autres passions, sachant que l'ennemi ne dort pas et n'est pas négligent [20].

La pire des insouciances, c'est l'insouciance vis-à-vis de Dieu :

« Quiconque connaît la volonté du maître et ne l'accomplit pas, recevra un grand nombre de coups » (Lc 12,47). Si donc nous disons : « Nous la connaissons » et que nous ne nous en soucions pas, elle n'est pas loin de nous la malédiction adressée à ceux qui pèchent en connaissance de cause [21].

Négligence dans le travail, insouciance dans la prière, imprévoyance dans la vie quotidienne sont également condamnables :

Frère, nul ne se met au lit qui veut entrer dans une ville, et nul n'est nonchalant qui veut travailler et voit le soleil, et nul n'est insouciant

qui veut cultiver son champ. Et, en effet, celui qui veut entrer dans une ville marche rapidement plutôt que de s'attarder; et celui qui voit le soleil s'en va au travail vivement, de crainte d'être empêché; et celui qui veut cultiver son champ se hâte avant qu'il ne soit endommagé par la nielle [22].

L'insouciance est une lâcheté vis-à-vis de la tâche spirituelle ou matérielle à réaliser :

... nous, nous nous laissons aller à la pusillanimité et à la lassitude ! Et d'où vient cela ? C'est parce que nos chairs ne sont pas transpercées par la crainte de Dieu, et que jamais le cri de notre plainte ne nous a fait oublier de manger notre pain (Ps. 101,5-6)... Nous ne saisissons pas parfaitement le feu que le Seigneur est venu apporter sur la terre et qui pourrait consumer et dévorer les épines de notre champ spirituel. Notre lâcheté, notre insouciance et l'amour de notre corps ne nous permettent pas d'en sortir [23].

L'insouciance du moine est coupable, mais il doit néanmoins garder l'espérance :

Prie, frère, pour que nous parcourions le trajet qui s'étend devant nous. Car il est plein de péripéties et d'écueils, et moi, comme un sot, je ris et je vis dans l'insouciance. Cependant je n'abandonne pas l'espérance, ayant un Maître miséricordieux et compatissant [24].

Dans une lettre à Dorothée, Barsanuphe définit le « bon souci » : « Le souci selon Dieu est une activité spirituelle accomplie et convenant parfaitement au salut de l'âme [25].»

L'opposition entre la bonne et la mauvaise insouciance est bien marquée dans une lettre de Barsanuphe à Euthyme :

Vois donc, bien-aimé, quelle insouciance nous domine, nous qui ne voulons pas nous dégager complètement de tout souci pour nous voir tels que nous sommes, terre et poussière [26] !

L'insouciance est plus souvent présentée, dans la correspondance de Barsanuphe et Jean de Gaza, comme *une vertu qui chasse les soucis inutiles.*

Les soucis de la famille, des biens, de la santé, de la nourriture, de la direction spirituelle empêchent le chrétien de vaquer librement à la prière. Il faut donc bannir radicalement tous ces soucis.

Soucis familiaux

Si nous nous soucions de notre femme et de nos enfants, Dieu ne s'en souciera plus. Si, au contraire, nous cessons de nous en occuper, Dieu aura soin de nous et d'eux. Ne juge pas bon de te soucier d'eux ni de prier pour eux, afin de ne pas garder leur souvenir qui susciterait de la passion dans ton âme [27].

Installe ta femme près de ses cousins, et sois pour toujours sans souci. Evalue les frais d'entretien pour elle et les enfants, et donne-leur des terres... Demande au saint Vieillard s'il te faut rester pour vendre les autres terres, fais comme il te dira et sois sans souci dans le Seigneur [28].

Souci d'accroître sa fortune; il faut savoir se contenter du nécessaire, pour éviter les soucis inutiles :

Quant à ta femme, tant qu'elle vivra, tu dois lui parler de temps en temps et pourvoir à ses besoins... Donne-leur (femme et enfants) exactement ce qui convient comme nourriture et vêtement pour éviter la prodigalité et le mépris, et pour qu'ils ne recherchent pas de superflu. Evalue leurs besoins, et dis-leur : « Considérez à part vous que vous n'êtes pas esclaves mais libres. N'êtes-vous pas exempts de soucis et bien plus tranquilles que ceux qui possèdent des richesses [29] ?

Toi, tu n'es pas encore parvenu à cette perfection, mais lorsque tu en approcheras, il te sera dit ce que tu dois faire. En attendant, sois seulement libéré de toutes les affaires et préoccupations. Garde pour le moment le domaine pour ton entretien [30].

Soucis de la gestion dans ses affaires

Quiconque a de telles possessions et en est appesanti, les rejette et il est sans souci [31].

Pour la vente des champs, le Seigneur a soin de toi et il pourvoiera à ta subsistance, si tu rejettes sur lui ton souci (I P. 5,7) [32].

Se dépouiller de tout est le meilleur moyen d'acquérir l'*amérimnia*, se libérer de ses biens pour être sans souci :

Eux, ils se débarrassaient de tout souci de richesses et de vaine gloire. Si donc tu aspires à parvenir à cette perfection, à jouir de l'absence de souci et à avoir le loisir de vaquer à Dieu, fais, toi aussi, de même. Frère, tes biens sont vraiment peu de chose en comparaison de ceux qui furent remis à l'abbé Isaïe par certains. Ils lui donnaient, en effet, des milliers de pièces de monnaie en disant : « Dispose de cela comme tu l'entends », sans dire où ni comment. Ceux-là ont fait œuvre parfaite et n'ont eu aucun souci [33].

Souci des affaires

N'être ni présomptueux dans la retraite, ni méprisant dans l'embarras des affaires, voilà la voie moyenne où l'on ne tombe pas, mais où l'on garde l'humilité dans la retraite et la vigilance dans l'embarras des affaires [34].

Demande de Dorothée à Jean : J'ai des livres qui m'appartiennent en propre, et l'idée m'est venue de les donner à la communauté et d'être dégagé de tout souci... Dis-moi donc, Père, s'il faut agir ainsi et quels vêtements je dois garder à cause de la faiblesse de mon corps [35].

Souci de sa santé

Frère, lorsque je te vois très soucieux du traitement des maladies du corps, je pense que les Pères n'ont pas cette préoccupation. L'une (la pensée de recourir aux saints plutôt qu'aux médecins) retranche la captivité et libère l'homme des soucis pour lui faire jeter au Seigneur tout son souci; l'autre amasse dans le cœur de l'homme captivité et mauvaises préoccupations [36].

Si tu fais appel aux médecins, tu ne pèches pas; si tu ne recours pas à eux, prends garde aux pensées d'élèvement. Et cela, afin que tu saches que si tu recours au médecins, c'est pour que la volonté de Dieu se fasse et rien d'autre. Mais si tu veux tenir pour règle la parole dite à Elie : «Aujourd'hui Dieu interviendra» (I Rois 18,15), tu seras dégagé de tout souci [37].

Souci de son régime alimentaire

Pour les mets, on doit en prendre une assiettée, et être sans souci à ce sujet. Pour ce qui est des Pères, s'ils menaient un régime si dur, c'est qu'ils trouvaient leurs corps dociles. Du reste, ceux qui se conduisent bien et avec discernement tiennent compte du corps et du tempérament [38].

Au sujet des aliments, ne nous soucions pas beaucoup du corps, car il arrive que les démons nous font ainsi la guerre pour nous jeter dans l'inquiétude et pour que, pris par ces soucis, nous délaissions les biens qui nous sont proposés [39].

Souci des invités et des demandeurs de conseils

N'avoir pas le souci d'édifier par de telles paroles, mais compter sur ce que l'Esprit inspirera :

Puisque je t'ai dit de garder la solitude cinq jours par semaine et d'avoir des entretiens avec les autres durant deux jours, sois donc aussi sans souci pour cela. Et lorsque je te dis d'avoir des entretiens avec les autres, quand tu le fais, ne te soucie pas de ce que tu diras et comment tu parleras, car le Christ a dit : «C'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous» (Mat. 10,20) [40].

Celui qui peut être sans souci à l'égard de quiconque (en refusant de recevoir des visites et de donner des conseils) fait bien, connaissant sa propre faiblesse [41].

Frère, ne fais attention à personne d'autre qu'à toi-même. Ne te mêle pas des affaires d'autrui, car tu n'en tireras aucun profit, et ce n'est pas par autre chose que Satan a troublé ton cœur [42].

Le disciple consciencieux qui aspire à devenir un vrai moine se garde, lui, de telles conversations, car d'elles naissent mépris, relâchement, insubordination et la terrible effronterie... Il faut être sans souci à l'égard de tout homme [43].

C'est aux parfaits qu'il appartient de compatir à la peine du prochain. Pour un jeune, compatir à la peine d'un autre est une illusion des démons. Sottement, en effet, il juge l'autre malade et en péril, tandis qu'il s'imagine agir lui-même pour le mieux. Il est préférable, au contraire, qu'il ne s'en soucie pas [44].

Dans les billets de Barsanuphe et Jean, la consigne de vivre sans souci revient très fréquemment :

Frère, je t'ai envoyé une consigne : sois sans souci [45].

Ne te souci d'aucune chose, et alors tu vaqueras à Dieu [46].

Que, sous prétexte de justice, le diable ne te cause pas de préoccupation inutile. Dégage-toi de tout souci [47].

Choisissons l'insouciance en ce qui concerne les choses terrestres, nous qui aspirons à paraître devant la face de Dieu [48].

Cette vertu s'acquiert par *l'obéissance au Père spirituel, l'humilité et les épreuves.*

Agir par volonté propre engendre le souci :

Aie confiance que, comme c'est le Seigneur qui t'a mis à cette œuvre, lui-même la dirige. Et nous aussi, nous en portons avec toi le souci. Que le diable ne t'égare donc pas par de prétendues justifications. Ne crains pas, et de toi-même ne t'occupe de rien pour l'infirmerie, ayant en dégoût le souci d'agir par toi-même. Car si tu comprends ce qui a été écrit, tu n'auras pas de problème. Tu dois seulement veiller sur toi-même autant que tu le peux et Dieu te viendra en aide [49].

Il faut donc que le moine *s'en remette à son Père spirituel.* Dieu a le souci de nous, soyons donc sans souci :

> Je me soucie de toi beaucoup plus que toi-même, et Dieu plus encore. Frère Jean, n'ai aucune crainte des tentations qui t'assaillent pour t'éprouver, car le Seigneur ne te trahira pas [50].

Le moine est sans souci à cause de la solitude et parce qu'il a confié à son abbé tous ses soucis :

> Ne te souviens-tu donc pas de tout cela ? Du dégagement de tout souci que Dieu t'a donné par lui (l'abbé) ? Mais aussi de la vie retirée à laquelle tu as part dans la quiétude, comme un roi ? Et n'est-ce pas également lui qui porte la charge des allées et venues de nos visiteurs, et nous évite d'en être importunés ? Car s'ils viennent pour nous, c'est nous qui devrions porter ce souci et non pas lui [51].

> (S'en remettre à son abbé de ses soucis), voilà la voie du salut; si elle te plaît, marches-y et Dieu te donnera la main, mais si tu ne veux pas, à toi de voir; car chacun a sa liberté pour vouloir ce qu'il veut; si tu la remets à un autre, tu seras toi-même sans souci, c'est l'autre qui portera ton souci. Choisis ce que tu veux [52].

> Abandonne toute préoccupation si tu veux vaquer à Dieu; et moi, je porterai ton souci; seulement, toi, tâche de devenir sans souci devant Dieu [53].

Il convient donc que le moine remercie l'abbé d'avoir souci de ses biens :

> Quand nous avons abandonné à l'abbé nos biens matériels, sans rien garder entre les mains, Dieu sait et témoigne que nous ne pensions pas qu'il dût avoir, de ce fait, de la gratitude pour nous, mais que c'était à nous de le remercier de prendre notre fardeau et de nous délivrer de tout souci [54].

Cet abandon de ses biens et de sa personne au Père spirituel délivre le moine de tout souci, y compris du souci de son salut :

> Il est soumis en tout, celui qui est soumis; et il est sans souci pour son propre salut, du fait que c'est un autre qui répondra pour lui, celui à qui il s'est soumis et confié. Si donc tu veux être sauvé et avoir la vie au ciel et sur la terre, garde cela et je me porte garant pour toi devant Dieu, frère. Mais si tu es négligent, à toi de voir... Le Père, le Fils et le Saint Esprit sont témoins que j'assume tous tes soucis, à moins que tu ne fasses aucun cas de mes paroles [55].

Deux autres moyens sont suggérés pour acquérir la bonne insouciance :

Accepter les épreuves,
car c'est se dégager des soucis et faire la joie de Dieu

> Si tu n'endures pas les épreuves, tu ne peux aller sur la croix, mais si tu supportes d'abord les épreuves, tu entreras dans un grand dégagement de tout souci, l'âme affermie et attachée au Seigneur à travers tout, vigilante dans la foi, joyeuse dans l'espérance, exultante dans la charité, gardée dans la sainte et consubstantielle Trinité... Telle est, en effet, la vie sans souci de l'homme de Dieu [56].

Etre indifférent
au succès ou à l'échec d'une œuvre entreprise

> Si (l'homme) est faible et incapable de patienter en se réjouissant de l'échec d'une affaire et en s'abandonnant à la volonté de Dieu, il doit combattre d'abord le trouble en se disant : «Veille à ne pas te troubler.» En effet, si c'est la volonté de Dieu que la chose réussisse, elle réussira; et quel que soit le résultat, il l'acceptera avec action de grâces [57].

Le refrain : «Sois sans souci !» revient de manière lancinante dans la plupart des lettres.

Puisque Dieu s'occupe de nous, abandonnons-lui nos soucis [58].

Dieu nous a créés sans souci, c'est l'homme qui se crée des soucis : «Il t'a fait sans souci, et tu ne l'acceptes pas ? Il t'a enlevé tes tracas, et tu t'empêtres toi-même ? Il t'a donné du repos, et tu veux te fatiguer [59] ?»

Ce n'est que hors de ce monde que l'on peut être vraiment exempt de soucis :

> Lorsque tu auras atteint la quiétude parfaite, alors tu connaîtras ce trésor et tu admireras le don du Christ, et comment ses voies sont (incompréhensibles) impénétrables (Rom. 11,33). Etant parmi les hommes, tu ne peux comprendre cela; mais quand tu seras établi dans la retraite et dégagé de tout souci, comme nous, alors tu comprendras ce qui a été dit [60].

Dorothée de Gaza note que l'*amérimnia* s'acquiert *en s'accusant soi-même* : «Quelle joie, quel repos ne goûte-t-il pas, partout où il va, celui qui s'accuse soi-même ! Qu'un dommage, qu'un outrage ou une peine quelconque lui survienne, il s'en juge digne a priori et n'est jamais troublé. Y a-t-il un état qui soit davantage exempt de soucis [61] ?»

L'absence de souci n'est d'ailleurs pas négligence ou passivité, elle comporte un combat : « Nous devons lutter pour n'avoir plus aucun souci des choses de ce monde et vaquer à Dieu seul assidûment et sans distraction, comme il est dit de la vierge (I Cor. 7,34-35)[62].»

C'est l'*espérance* qui inspire l'insouciance : « Je préfère que tu restes dans la voie de l'espérance en Dieu, car cette voie est plus libre de soucis et plus sûre[63].»

L'*obéissance* est aussi un moyen de vivre sans souci : « Tous ceux qui se livrent à l'obéissance des Pères possèdent cette insouciance et ce repos[64].»

Le salut dépend du souci qu'on en a : « De la crainte du châtiment à venir et de la nécessité pour qui veut être sauvé de ne jamais perdre le souci de son propre salut[65].»

LA BONNE IMPRÉVOYANCE

Déjà Plotin affirme : « Il est bon de se soustraire aux soucis des hommes. Par conséquent, il est nécessaire aussi de se soustraire au souvenir de ces soucis[60].»

Clément d'Alexandrie fait de l'*amérimnia* une des qualités du philosophe : « La philosophie doit acquérir et conserver l'*amérimnia* à force de circonspection et d'attention, de manière à demeurer infaillible et impeccable en tout[61].»

La tradition monastique, sévère pour la mauvaise insouciance, loue au contraire la bonne insouciance.

Saint Basile répond à la question « Qu'appelle-t-on souci de la vie ?» : «Toute préoccupation qui n'a pas pour objet la piété, même si elle ne semble porter sur rien de défendu, est souci de la vie[62].»

Une sentence anonyme d'un **Père du désert** déclare : « L'absence de souci, le silence et la méditation dans le secret engendrent la pureté[69].»

Isaac de Ninive constate : « Un homme qui a beaucoup de soucis ne peut être doux et calme. Car les choses pour lesquelles il se donne de la peine l'obligent à les rechercher et à s'occuper d'elles, qu'il le veuille ou non, et elles dissipent sa sérénité et son *hèsychia*[70].»

Diadoque de Photicé voit dans la prière, la retraite et l'insouciance l'origine de la vraie connaissance : « La science *(gnôsis)* vient par la prière, par une grande retraite dans un détachement complet de tout souci[71].»

L'absence de souci permet, dans un esprit libre, de se souvenir de Dieu :

> Dans un silence que ne trouble aucun souci, nous consacrons les heures où l'on se tait au fervent souvenir de Dieu[72].

> Lorsque l'esprit s'est mis dans une grande paix et un grand détachement des soucis, alors la crainte de Dieu le tourmente, en le purifiant, dans un sentiment profond de toute l'épaisseur terrestre, pour le conduire ainsi à un grand amour de la bonté de Dieu[73].

> Quand notre intellect commence à se mouvoir dans la pleine santé et un grand détachement des soucis, il peut sentir avec opulence la consolation divine et ne jamais se laisser entraîner par celle qui lui est opposée[74].

Ainsi l'*hèsychia* est d'abord *amérimnia* : les deux mots sont fréquemment associés chez Diadoque de Photicé et saint Barsanuphe[75].

Climaque, qui aime les formules paradoxales, définit la pénitence : « La pénitence est une pensée autocritique *(automatokritos)* et un souci de soi *(automérimos)* insouciant *(amérimnos)*[76].»

Le moine doit bannir de son esprit non seulement les soucis inutiles, mais même ceux qui sont raisonnables : « La grande affaire, pour les hésychastes, c'est d'avoir a priori une parfaite insouciance pour toutes les choses humaines, si raisonnables qu'elles paraissent[77].»

La suite du Christ comporte obligatoirement l'abandon des soucis : «Nu, sans souci et sans retard, (le vrai moine) suit le Christ[78].»

On doit se libérer même du souci de ses fautes : « Certains demandent à Dieu un accroissement... de confiance filiale... D'autres demandent d'être délivrés de tout souci à l'égard de leur faute[79].»

Un scholion sur Climaque résume bien la pensée de l'auteur : « Sans *amérimnia*, comment serait-il possible de s'appliquer à l'oraison ou à l'attention du cœur[80] ?»

Théodore Studite condamne le moine qui souhaite copier ce qui se fait dans un autre monastère que le sien : « Ne regarde pas de-ci, de-là : tel monastère fait comme ceci, tel autre comme cela. Ce souci ne peut que vous nuire. C'est sur les commandements qu'il faut se mesurer, non pas sur les voisins [81].»

Syméon le Nouveau Théologien résume bien la tradition antérieure quand il écrit :

Ce n'est pas seulement le solitaire ou le subordonné, mais aussi l'higoumène et le supérieur d'une nombreuse communauté et même celui qui est dans un service, qui doivent rester sans soucis, c'est-à-dire absolument dégagés des affaires séculières. Si nous restons soucieux, nous nous trouvons être transgresseurs de l'ordre de Dieu : « Ne vous souciez pas pour votre vie de ce que vous mangerez ou boirez ou revêtirez; tout cela, ce sont les païens qui le cherchent.» Ou bien : « Prenez garde que votre cœur ne s'alourdisse pas dans la gloutonnerie, l'ivrognerie et les soucis de cette vie » [82].

Celui qui a la pensée soucieuse des besoins de la vie n'est pas libre; il est retenu et asservi par ce souci, qui concerne sa personne ou les autres. Mais celui qui est libre de soucis ne s'inquiète pas de subsistance pour lui ni pour les autres, même s'il est évêque ou higoumène ou diacre; cependant, il n'omettra ou ne négligera rien, même ce qu'il y a de plus banal et mesquin; faisant et menant à bien toutes choses pour plaire à Dieu, en toutes choses et dans toute sa vie il restera sans vains soucis [83].

Il existe un souci inefficace et une efficacité sans soucis; inversement, certaine insouciance est efficace et certaine inaction pleine de soucis. Tous ces états, le Seigneur les a indiqués. En disant : « Mon Père travaille jusqu'à maintenant et moi aussi», ou bien : « Travaillez non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure dans la vie éternelle», il ne supprime pas le travail, mais nous conseille une activité sans soucis. En disant : « Qui, même en faisant tous ses efforts, peut ajouter une seule coudée à sa taille ?», il condamne le souci inefficace. En faveur d'une insouciance efficace, il dit : « Pourquoi vous inquiéter pour le vêtement et la nourriture ? Ne voyez-vous pas les lis des champs et les oiseaux du ciel, comme les uns croissent et les autres se nourrissent ?» Ainsi, approuvant l'une et réprouvant l'autre, le Seigneur nous indique comment nous devons travailler sans souci mais en nous souciant de l'efficacité, et, libres de soucis, éviter une activité qui ne nous convient pas [84].

Deux textes brefs d'auteurs modernes convertis serviront de conclusion : inspirés de l'Evangile, ils attesteront que la bonne imprévoyance reste un devoir pour tout chrétien.

On me dit qu'il y a des hommes qui travaillent bien et qui dorment mal. Qui ne dorment pas. Quel manque de confiance en moi. C'est presque plus grave que s'ils travaillaient mal mais dormaient bien... Car la paresse n'est pas un plus grand péché que l'inquiétude [85].

Arriver à tuer complètement la « prévoyance» en moi [86].

NOTES

1. *Hésychasme et Prière, OCA* 176, 1966, p. 216-217.
2. *Direction spirituelle en Orient autrefois, OCA* 144, p. 317.
3. *OCP* 1956, p. 266.
4. Idem.
5. *Stromates*, II, 20, SC p. 124.
6. L. Regnault et J. de Préville, Introduction aux *Oeuvres spirituelles* de Dorothée de Gaza, p. 80.
7. *Oeuvres spirit.*, Instr. XII, 137, SC, p. 401.
8. Id., XIII, 148, p. 419.
9. Id., V, 68, p. 267.
10. Id., IV, 60, p.
11. Poemen 48, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes 1981, p. 233.
12. *Vie de Sainte Synclétique*, 108, Bellefontaine, *Spirit. Orient.* 9, 1972, p. 98.
13. *Petites Règles*, 196, PG 31, 1213A, Maredsous, p. 274.
14. PG 31, 1360C.
15. *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance*, Solesmes, p. 233.
16. Id., lettre 347, p. 250.
17. Id., lettre 256, p. 203.
18. Id., lettre 166, p. 142.
19. Id., lettre 386, p. 273.
20. Id., lettre 216, p. 174.
21. Id., lettre 62, p. 62.
22. Id., lettre 33, p. 35.
23. Id., lettre 149, p. 131-132.
24. Id., lettre 63, p. 63.
25. Id., lettre 269, p. 214.
26. Id., lettre 61, p. 59.
27. Id., lettre 128, p. 116.
28. Id., lettre 571, p. 373.
29. Id., lettre 595, p. 388-389.
30. Id., lettre 254, p. 200.
31. Id., lettre 257, p. 204.
32. Id., lettre 572, p. 375.
33. Id., lettre 252, p. 199.
34. Id., lettre 315, p. 232.
35. Id., lettre 326, p. 236-237.
36. Id., lettre 532, p. 350.
37. Id., lettre 508, p. 338.
38. Id., lettre 159, p. 138.
39. Id., lettre 200, p. 164.
40. Id., lettre 51, p. 47.
41. Id., lettre 204, p. 166.
42. Id., lettre 235, p. 186.

43. Id., lettre 311, p. 230-231.
44. Id., lettre 341, p. 245.
45. Id., lettre 53, p. 48.
46. Id., lettre 259, p. 206.
47. Id., lettre 138, p. 125.
48. Id., lettre 790, p. 483.
49. Id., lettre 330, p. 240.
50. Id., lettre 39, p. 38.
51. Id., lettre 48, p. 44-45.
52. Id., lettre 237, p. 189.
53. Id., lettre 253, p. 200.
54. Id., lettre 243, p. 194.
55. Id., lettre 614, p. 410.
56. Id., lettre 2, p. 14.
57. Id., lettre 467, p. 316.
58. Cf. lettres 38, 49, 72, 123, 131, 253, 390, 499, 525, 553, 575, 599.
59. Id., lettre 37, p. 37.
60. Id., lettre 22, p. 28.
61. *Oeuvres spirit.*, Instr. VII, 81, SC, p. 291-293.
62. Id., I, 15, p. 173.
63. Id., lettre 8, par. 193, p. 517.
64. Id., I, 25, P. 185; V, 66, p. 261.
65. Id., XII, Titre, p. 381.
66. *Ennéades*, IV, VII, 32, 13.
67. *Stromates*, II, 20.
68. *Petites Règles*, 88, Maredsous, p. 222.
69. N 127, *Sentences des Pères...* I, Solesmes, p. 75; Série des Anonymes, Solesmes/Bellefontaine, 1985, p. 48.
70. *Oeuvres spirituelles*, XIIIème discours, DDB, 1981, p. 111.
71. *Oeuvres spir.*, Cent. IX, p. 88.
72. Id., XI, p. 89.
73. Id., XVI, p. 92-93.
74. Id., XXX, p. 100-101.
75. *Cent chapitres...*, XVI, p. 92; cf. Antiochus de Saint Sabas, *Hom.* 103, PG 89, 1745 B, et Barsanuphe, *Correspondance*, lettre 2, p. 14.
76. *L'Echelle sainte*, V, 2, PG 88, 764 B, Bellefontaine, p. 93.
77. Id., XXVII, 47, PG 88, 1109 B, *eulogôn kai alogôn* = traduct. Hausherr dans *OCP* 1956, page 269; Bellefontaine, p. 281.
78. Id., II, 1, PG 88, 653 C, Bellefontaine, p. 43.
79. Id., XXVIII, 6, PG 88, 1129 D, Bellefontaine, p. 291.
80. PG 88, 1120 D.
81. Lettre 115.
82. *Chapitres théolog...*, I, 80, SC, p. 64.
83. Id., I, 81, p. 64.
84. Id., I, 82, p. 65.
85. PÉGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, La Pléiade, 1941, p. 295.
86. J. RIVIERE, *A la trace de Dieu*, NRF, 1925, p. 292; cf. Isabelle Rivière, *Sur le devoir d'imprévoyance*, Corréa, 1933.

'Αναχώρησις

Anachôrèsis

Retraite

Anachôrèsis

Retraite

1. Dans la Bible : la fuite.
2. Chez les Pères du désert : la retraite.

L'anachorète est celui qui vit seul, séparé des hommes; c'est le moine solitaire ou ermite, par opposition au moine cénobite qui partage la vie d'une communauté.

Etymologiquement, le substantif *anachôrèsis* (ou le verbe *anachôrein*) signifie retraite, séparation du monde.

1. Dans la Bible

Dans les versions grecques de l'Ancien Testament, le verbe signifie toujours la fuite pour échapper à un danger :

– Moïse s'enfuit de devant le Pharaon (et «prend le maquis») (Ex. 2,15).

– David prit la fuite et s'échappa de devant Saül (I Sam. 19,10).

– Judas Maccabée se retira dans le désert, vivant à la manière des bêtes sauvages, pour fuir la persécution d'Apollonius (II Mac. 5,27).

– «Si j'avais les ailes de la colombe, je m'envolerais et m'établirais en repos; voici que je m'enfuirais bien loin, et je demeurerais au désert» (Ps. 55,7-8, version Symmaque).

Dans le Nouveau Testament, le verbe *anachôreîn* est employé aussi avec ce sens de fuir pour échapper à une arrestation :

– «Fuis en Egypte», dit l'ange à Joseph, et Joseph se retira en Egypte (Mat. 2,13), puis, Hérode étant mort, Joseph se retira en Galilée (Mat. 2,22).

– A la nouvelle que Jean avait été mis en prison, Jésus se retira en Galilée (Mat. 4,12).

– A la nouvelle de la mort de Jean, Jésus partit en barque vers un lieu solitaire à l'écart (Mat. 14,13).

– (Pour fuir la persécution des pharisiens et des hérodiens), Jésus se retira avec ses disciples du côté de la mer (Mc 3,7).

– Jésus, comprenant qu'on allait venir l'enlever pour le faire roi, se retira de nouveau, tout seul, dans la montagne (Jn 6,15).

Plotin note déjà que l'anachorèse n'est pas seulement isolement du corps, mais séparation de tout ce qui est attaché à l'âme : «La

retraite et la séparation, ce n'est pas seulement s'isoler du corps, mais de tout ce qui est attaché à l'âme[1].»

2. Chez les Pères du désert

Chez les Pères du désert, ce sens n'est pas exclu, au point que certains auteurs ont prétendu que les moines avaient quitté le monde pour échapper au fisc ou à la conscription[2].

Dans la *Vie de saint Antoine,* saint Athanase cite une parole de son héros qui affirme que ce n'est pas la durée de la retraite qui compte, mais le désir et la résolution :

> (Antoine) faisait ce raisonnement vraiment admirable : «Il ne faut pas mesurer le chemin de la vertu, ni la vie dans la retraite en vue de la vertu, par le temps, mais par le désir et la résolution»[2].

Evagre rappelle la définition de l'anachorèse par les anciens moines : «Nos Pères appellent la vie anachorétique méditation de la mort et fuite du monde[3].» Il constate que l'anachorèse est dure, peut-être même insupportable, tant que les passions ne sont pas vaincues, mais «l'anachorèse est douce après l'élimination des passions[4]». Enumérant les remèdes pour guérir les passions, il écrit :

> Quand l'intellect vagabonde, la lecture, la veille et la prière le fixent. Quand la concupiscence est enflammée, la faim, la peine et l'anachorèse l'éteignent. Quand la partie irascible est agitée, la psalmodie, la patience et la miséricorde la calment[5].

Ainsi l'anachorèse accompagnée de la faim et d'un travail pénible serait la thérapeutique appropriée à la concupiscence.

Cependant, si l'anachorèse guérit des passions, elle peut aussi les déclancher. Ainsi saint Nil écrit-il à un moine : «Qu'est-ce que tu attends du choix de l'hésychasme et de l'anachorèse, sinon les afflictions, les tentations, les irruptions innombrables de démons importuns, leurs ruses et leurs machinations[6] ?»

Le mot est absent de l'œuvre de **Dorothée de Gaza**.

Diadoque de Photicé déclare que l'anachorèse est utile pour échapper aux tracas du monde :

> (Pour échapper aux sollicitudes de la vie), la retraite est utile[7].

Mais le renoncement à une vie confortable peut ultérieurement provoquer des regrets :

> Quand nous nous irritons à l'excès des indispositions qui nous arrivent, il faut savoir que notre âme est encore asservie aux désirs du corps; aussi, dans son regret du bien-être matériel, ne veut-elle pas renoncer *(anachôrèsai)* aux avantages de la vie[8].

L'anachorèse exige le recours au Seigneur, car on ne peut compter sur aucun autre secours :

> Si l'on observe la vie anachorétique dans des lieux déserts, parmi deux ou trois frères animés des mêmes dispositions, que l'on recoure, dans la foi, au seul Seigneur qui guérit toutes nos maladies[9].

Dans le cas où Dieu lui-même semble nous abandonner, il faut renforcer son anachorèse :

> (Quand on connaît l'expérience de la séparation de Dieu), il faut une incessante confession de nos péchés, des larmes sans trève, une plus grande solitude, afin de pouvoir fléchir enfin Dieu pour qu'il regarde comme auparavant nos cœurs[10].

Quand le moine prie intensément dans sa retraite, alors c'est le diable qui bat en retraite :

> Si l'intellect se trouve en train de s'attacher fortement, dans un souvenir fervent, au saint nom du Seigneur Jésus et qu'il se serve de ce nom saint et glorieux comme d'une arme contre l'illusion, l'imposteur bat en retraite *(anachôreî)*[11].

La séparation du monde est définie par **Climaque** de manière quasi inhumaine, le surnaturel devient chez lui contre-nature. Cependant, malgré la violence des expressions sa définition rend bien compte de la réalité vécue, la vie sauvage des premiers anachorètes : «La séparation du monde, c'est la haine volontaire de la matière et la négation de la nature, par désir d'atteindre ce qui est surnaturel[12].»

On comprend que Tertullien, pour opposer les chrétiens aux moines bouddhistes ait affirmé : «Nous (les chrétiens), nous ne sommes ni des brahmanes, ni des gymnosophistes indiens, hommes des bois, exilés de la vie[13].»

L'anachorèse en tant que retraite du monde comporte cependant un renoncement radical; aussi le **Pseudo-Macaire** ne sépare pas les deux attitudes, et en fait conjointement la condition pour devenir un vrai chrétien : « Qui ambitionne de devenir un parfait chrétien doit ... se dépouiller par la parfaite retraite et la totale renonciation [14].»

NOTES

1. *Ennéades*, I,1,12, ligne 18.
2. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, t. LXVII-LXIX, Paris 1979, art. *Monachisme*, col. 1552, III. Signification et motivations du monachisme (P. Miquel).
3. *Vie et conduite de notre Père saint Antoine*, 7, PG 26,853A (cf. 865A), Bellefontaine, p. 29.
4. *Traité pratique*, 52, PG 40,1229D (cf. 1224A), SC, p. 619.
5. Id., 36, p. 583.
6. Id., 15, p. 537.
7. *Epistolae*, II, CXXXVII, PG 79,257A.
8. *Cent chapitres...*, XVIII, SC, p. 86.
9. Id., LIV, p. 112.
10. Id., LIII, p. 111-112.
11. Id., LXXXVII, p. 149-150.
12. Id., XXXI, p. 95.
13. *L'Echelle sainte*, I,15, PG 88,633C, Bellefontaine, p. 35.
14. *Apologétique*, 42,1.
15. *Hom.*, VII,I,1,3, SC, p. 117-119.

'Ἀνάπαυσις

Anapausis

Repos

Anapausis

Repos

1. Dans le Nouveau Testament

Le substantif *anapausis* et le verbe *anapauein* ont toujours, dans le Nouveau Testament, un sens positif : la cessation d'une activité, le repos compensateur, la halte après l'effort, le répit dans la lutte, la pause après la fatigue.

Le Christ appelle ceux qui sont las à venir à lui : «Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau et moi, je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes» (Mat. 11,29).

Il invite les disciples à se reposer un peu au milieu de la prédication : «Venez à l'écart, dans un lieu désert, et reposez-vous un peu» (Mc 6,31).

Selon la *Ia Petri*, les persécutions sont le signe que l'Esprit repose dans les persécutés : «Heureux si vous êtes outragés pour le nom du Christ, car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu, repose sur vous (4,14).

Dans l'Apocalypse, le *Trisagion* est chanté sans arrêt : «Les quatre Vivants répètent sans repos jour et nuit : Saint, saint, saint» (4,8). Mais les idolâtres sont, eux aussi, sans repos : «Point de repos, ni le jour ni la nuit, pour ceux qui adorent la Bête» (14,11), comme le diable selon saint Irénée : «Le diable n'est jamais en repos [1] ». Quant aux martyrs, un ange (ou l'Esprit) les invite à se reposer : «On leur dit de patienter encore un peu» (6,11) – «Dès maintenant – oui, dit l'Esprit – qu'ils se reposent de leurs fatigues, car leurs œuvres les accompagnent» (14,13).

Selon **Philon**, commentant les dispositions de la loi mosaïque sur le sabbat, Dieu seul se repose :

> Seul, Dieu, au vrai sens du mot, célèbre des fêtes. Seul, en effet, il connaît la félicité, seul la joie, seul le bien-être; à lui seul est donné de vivre dans une paix sans impureté guerrière...
>
> Pour cette raison le «sabbat» – le mot signifie «repos», Moïse l'appelle en de nombreux endroits des Lois le Sabbat de Dieu, non des hommes. De tout ce qui est, il n'y a, à proprement parler, qu'un être qui se repose, c'est Dieu.

> Des causes du changement, celle qui est la plus importante, c'est la fatigue... Puisque Dieu ne connaît ni changement ni variation, il doit être, par nature, exempt de fatigue ... si bien que le repos n'est tout à fait propre qu'à Dieu seul [2].

Le juste invite Dieu par son repos : «L'âme se repose en Dieu et ne se met plus en peine d'aucune tâche mortelle [3].»

Noé est le type du juste en repos : «Noé s'interprète repos ou juste [4].»

L'ascèse consiste dans l'assoupissement de la vie sensible et l'éveil de la vie spirituelle : «L'athlète dort d'un repos qui consiste dans l'assoupissement de la vie des sens et un réveil de la vie de l'âme [5].» L'insensé, au contraire, ne sait pas se reposer : «L'insensé est ... hostile au calme et au repos [6].»

Plotin met en relation le repos *(anapausis)* et l'impassibilité *(apathéia)* :

> Ici, l'âme se repose du mal en se retirant dans une région purifiée du mal; ici, elle connaît par l'intelligence et elle atteint l'impassibilité; ici, est la vraie vie [7].

Mais avant la réflexion de saint Augustin : *«Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te»*, Plotin affirme que l'âme ne peut trouver le repos qu'en Dieu :

> Celui que l'âme poursuit, qui donne sa lumière à l'intelligence, et dont la moindre trace nous émeut, ce n'est pas grande merveille s'il a un tel pouvoir pour attirer vers lui, et pour nous rappeler, afin de trouver en lui le repos [8].

Origène connaît l'étymologie philonienne de «Noé qui veut dire le repos [9].»

Il joue sur le nom de Josué-Jésus pour déclarer :

> Au temps de Jésus, «la terre se reposa des combats» (Jos. 11,23) ... Jésus nous donnera le grand repos : «Chacun se reposera sous sa vigne et sous son figuier (Mi. 4,4) [10].

L'au-delà est défini par lui comme le repos avec le Christ : «Je sais que, sitôt expiré, je sors de mon corps, je repose avec le Christ [11].»

2. Chez les Pères du désert

Evagre note que repos et sagesse, labeur et prudence vont ensemble : «Le repos est lié à la sagesse, mais la peine l'est à la prudence... Car il n'est pas possible d'acquérir la sagesse sans combat, et il n'est pas possible de mener à bien le combat sans prudence [12].»

Chez **Pallade**, *anapausis* (XIX,1; XXXV,14) et *anapauein* (XIV, 5-6; LXI,7; LXIV,1) ont le sens de réconfort, repos procuré à un hôte, à un étranger, à un persécuté. Un des héros de Pallade déclare : «Pas de pause pour moi dans la mortification tant qu'il n'y aura pas de pause aux fantasmes des démons [13].» En effet, le repos ne doit pas précéder la lutte, mais suivre la victoire.

Théodore de Phermé note avec humour : «Bien des gens choisissent de se reposer ici-bas, avant que le Seigneur ne leur ait accordé le repos [14].»

Abba Poemen trouve paradoxalement et simultanément le repos dans le labeur : «Là où il y a du labeur *(kopos)*, je trouverai le repos *(anapausis)* [15].» «Si nous poursuivons le repos, il (ou : la grâce de Dieu) nous fuira; si nous fuyons le repos, il (ou : elle) nous poursuivra [16].»

3. Dorothée de Gaza

Le mot *anapausis* signifie souvent l'aisance avec laquelle on accomplit un acte [17]. En deux endroits il est employé dans le sens péjoratif de relâchement, de confort excessif : «Le relâchement, l'insouciance, le repos amollissent et dissipent l'âme [18].» «Il ne faut ... ni rechercher soi-même du bien être, ou seulement penser que le bien-être est inoffensif pour l'âme [19].»

L'au-delà nous procurera le repos; ici-bas, c'est le lieu et le temps de la lutte : «C'est en dormant que nous voudrions être sauvés, voilà pourquoi nous perdons courage dans les épreuves, alors que nous devrions plutôt remercier Dieu et nous estimer heureux d'avoir à souffrir un tout petit peu ici-bas pour trouver quelque repos dans l'au-delà [20].»

Pour trouver le repos, Dorothée de Gaza conseille :

L'obéissance, qui procure le repos [21].

L'humilité

Qui veut trouver le vrai repos pour son âme, qu'il apprenne donc l'humilité [22].

L'absence de confiance en soi

Je vous ai raconté cela, pour vous montrer de quel repos et de quelle insouciance jouissent en toute sécurité ceux qui ne mettent pas leur confiance en eux-mêmes [23].

L'affliction

S'il n'apprend pas ce qu'est l'affliction, l'homme ne saura pas ce qu'est le repos [24].

C'est à travers les épreuves que l'âme entrera dans le saint repos [25].

Le support des insupportables

Qui hait les gens irritants, hait la douceur. Qui fuit les fâcheux, fuit le repos dans le Christ [26].

L'habitude de s'accuser soi-même

La cause de trouble, si nous la recherchons soigneusement, c'est toujours le fait de ne pas s'accuser soi-même. De là vient que nous avons tout cet accablement et que nous ne trouvons jamais de repos ... Quelle joie, au contraire, quel repos ne goûte-t-il pas, partout où il va, celui qui s'accuse soi-même. Qu'un dommage, qu'un outrage ou une peine quelconque lui survienne, il s'en juge digne a priori et n'est jamais troublé. Y a-t-il un état qui soit davantage exempt de souci [27] ?

La peine acceptée

Prenons un peu de peine, et nous trouverons beaucoup de repos [28].

La confiance au Père spirituel

Ayez soin, frères, d'interroger et de ne pas vous diriger vous-mêmes. Sachez quelle absence de souci, quelle joie, quel repos il y a là [29] !

De quel repos et de quelle insouciance jouissent en toute sécurité ceux qui ne mettent pas leur confiance en eux-mêmes, mais s'en remettent de tout ce qui les concerne à Dieu et à ceux qui, après Dieu, les peuvent guider ! Apprenez donc, frères, à interroger, apprenez à ne pas vous fier à vous-mêmes. Cela est bon, c'est humilité, repos, joie [30].

Vous n'avez pas l'expérience de cette obéissance qui ne raisonne pas, et vous ne connaissez pas non plus le repos qu'on trouve en elle [31].

Le refus du repos corporel

Celui qui ne méprise pas toute chose matérielle, la gloire, le repos corporel et même les prétentions de justice, ne peut ni retrancher ses volontés, ni s'affranchir de la colère et de la tristesse, ni procurer le repos du prochain [32].

Le repos spirituel est chose désirable; il mérite qu'on s'y applique et qu'on renonce à tout ce qui l'entrave :

Quand lui vient du secours de Dieu et qu'il commence à s'habituer au bien, alors il entrevoit le repos et goûte progressivement la paix, alors il réalise ce qu'est l'affliction de la guerre et ce qu'est la joie de la paix [33].

Quand on a obtenu ce repos, il ne faut pas se tracasser scrupuleusement :

J'étais en grand repos, en grande insouciance, à tel point que j'en conçus de l'inquiétude, car je savais que « c'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le royaume de Dieu» (Act. 14,22) et je me voyais sans aucune tribulation ! J'étais dans la crainte et l'anxiété, ne connaissant pas la cause d'un tel repos, jusqu'à ce que le vieillard m'eut éclairé en disant : « Ne te tracasse pas. Quiconque se livre à l'obéissance des Pères possède ce repos et cette insouciance [33].

4. **Isaïe de Scété**

Isaïe de Scété est impitoyable pour le confort, qui est l'ennemi du moine; chez lui, *anapausis* a le sens de « relâchement, détente, repos physique [35] ». Il est aussi nuisible que la richesse et la gloire : « Le confort *(anapausis)*, l'abondance et la vaine gloire perdent tout le fruit du moine [36].» « Le gain, l'honneur et le confort combattent l'homme jusqu'à la mort [37].»

Il définit l'humilité : « Haïr le repos, s'astreindre au labeur [38] ».

Même rigueur chez **Isaac le Syrien** :

La tyrannie des mauvaises pensées naît du repos et de la mollesse [39].

Personne ne peut monter aux cieux par la voie du confort; nous savons où cette voie mène [40].

L'Esprit Saint fuit le confort. Selon qu'il a été dit par les saints Pères : l'Esprit de Dieu ne demeure pas dans un corps amolli par le confort [41].

L'amour de soi est à la source de toutes les afflictions; le mépris du confort à la source de toutes les vertus. Celui qui nourrit confortablement son corps, récoltera le trouble au lieu de la paix [42].

5. Barsanuphe et Jean de Gaza

Dans la correspondance de Barsanuphe et Jean de Gaza, l'*anapausis* est tantôt louée, tantôt condamnée : c'est l'obéissance qui est le test du repos. Pour Barsanuphe et Jean, la quiétude et le vrai repos présupposent renoncement au bien-être corporel, labeur, souffrances et luttes. Jean de Gaza déclare :

> Frère, je n'ai pas souvenance qu'en trouvant le repos parfait, nous l'ayons saisi, mais, dans tous les cas et de toutes parts, nous avons mêlé un peu de gêne et d'affliction, craignant la parole : «Tu as reçu tes biens pendant ta vie» (Lc 16,25) et : «C'est par bien des tribulations qu'il nous faut entrer dans le Royaume de Dieu» (Act. 14,22). Et cela, même lorsque beaucoup de richesses nous sont venues dans les mains. Il sait comment nous avons vécu dans la pauvreté pour lui qui s'est fait pauvre pour nous (II Cor. 8,9). Il n'est pas bon d'avoir son bien-être en tout; quiconque, en effet, veut cela, vit pour soi et non pour Dieu. Car un tel homme ne peut retrancher sa volonté [43].

A un autre, il indique dans le même sens l'attitude de celui qui se tient dans la cellule :

> Retrancher la volonté, pour celui qui se tient dans la cellule, c'est mépriser en tout le bien-être corporel. Car la volonté de la chair, c'est de se procurer le bien-être en toute chose. Si donc tu ne lui procures pas le bien-être, sache que tu retranches ainsi ta volonté, étant dans la cellule [44].

Ailleurs encore, Jean de Gaza tient le même langage :

> Si tu restes en cellule par obéissance et non pour le bien-être corporel, ce n'est pas ta volonté, et ce n'est pas non plus par passion que tu y restes, mais bien plutôt tu plais à Dieu. Si, au contraire, tu restes en cellule pour l'agrément du bien-être, tu ne plais pas à Dieu [45].

Pour vivre dans le repos (bon), il faut donc renoncer à chercher tout bien-être corporel (mauvais) : «Ne recherche donc pas le bien-être corporel, si le Seigneur ne te le donne [46].»

Le repos, comme le salut, ne s'obtient que d'un réel labeur : «C'est un labeur de faire son salut, et comme on se trompe si on s'imagine être sauvé en ayant du bien-être en tout [47] !»

L'action de grâces conduit au repos : «Efforce-toi de garder l'action de grâces en tout, et alors tu trouveras le repos [48].»

Le repos est un don de Dieu, qu'apporte la foi : «Le repos, comme tout don excellent et tout charisme divin, vient à l'homme par la foi [49].»

Les épreuves acceptées sont le meilleur moyen d'obtenir le repos : «Tu veux être délivré des tribulations et ne pas être accablé par elles : attends-toi à pire et tu seras en repos [50].» Et : «Nul ne peut parvenir avec fruit à la quiétude parfaite et jouir de ce saint repos de la perfection, s'il n'a d'abord souffert avec le Christ et supporté tout ce qu'il a lui-même enduré [51].»

Le conseil est aussi donné de suivre l'avis du Père spirituel au lieu de se fier à son propre jugement :

> Si tu avais fait attention et suivi la réponse du Vieillard te disant de ne t'estimer toi-même en rien, de ne pas chercher à en égaler un autre, tu serais en repos... Garde le détachement de toi-même et sois en repos [52].

A la question : «Pourquoi le bon Vieillard a-t-il appelé sa cellule un cimetière ?», Barsanuphe répond :

> Parce qu'il jouit du repos de toutes les passions. Il est, en effet, complètement mort au péché. Et sa cellule, dans laquelle il s'est enfermé vivant comme dans un tombeau pour le nom de Jésus, est un lieu de repos, aucun démon n'y pénètre... Car elle est devenue un sanctuaire, puisqu'elle contient la demeure de Dieu [53].

6. Diadoque de Photicé

Diadoque de Photicé insiste davantage sur le repos en Dieu. Le thème se rencontre déjà chez Clément d'Alexandrie : «Le lait a été promis avec le miel pour le moment du repos éternel [54].» «Le ciel, c'est l'éternel repos en Dieu [55].» «La philosophie, formation préparatoire au repos dans le Christ, exerce l'esprit, éveille l'intelligence, suscite une sagacité chercheuse de la philosophie véritable [56].»

Diadoque considère le repos comme une re-création : «Reposant *(anapauoménos)* à l'heure du recueillement *(hèsychia)* et pénétré par la suavité de la prière,... l'intellect se renouvelle pour se livrer allègrement et sans fatigue aux considérations divines [57].»

Il compare ce repos en Dieu à celui de l'enfant dans les bras de sa mère :

Ce qui nous réchauffera (après le renoncement aux biens terrestres), ce sera l'humilité : elle nous fera, parce que nous serons nus, reposer dans son propre sein, comme une mère prend dans ses bras son petit enfant pour le réchauffer [58].

7. Nicétas Stéthatos

Nicétas Stéthatos développe le même thème de manière poétique :

Ceux-là (les Trônes, les Chérubins, les Séraphins) sont le lieu de repos des Apôtres et des Prophètes, des Pères saints porteurs de Dieu et docteurs oecuméniques, de ceux qui se sont élevés à partir de la contemplation naturelle jusqu'à la théologie mystique. Là se trouve l'eau reposante qu'est Dieu, assis sur le trône de gloire et distribuant au centuple leur récompense à ceux qui ont atteint la centième mesure, la perfection, en faisant fructifier abondamment pour son Eglise la grappe de la parole de sagesse dans la théologie [59].

Là se trouve la pelouse reposante de l'Esprit Saint [60].

Là se trouve la tente de repos [61].

C'est le lieu lumineux du repos en Dieu [62].

8. Le Pseudo-Macaire

Chez le Pseudo-Macaire, le substantif *anapausis* et le verbe *anapauein* reviennent fréquemment. Ils décrivent soit le repos de l'âme en Dieu, soit le repos de Dieu en l'âme.

Le repos de l'âme en Dieu

Ce thème existe aussi, enraciné dans l'évangile, chez Isaïe de Scété : «Repos du Christ dans l'âme du juste [63]», chez Diadoque de Photicé : «Il faut par tous les moyens, et spécialement par la paix de l'âme, permettre au Saint Esprit de se reposer, afin d'avoir la lampe de la science constamment brillante en nous [64]», et chez Jean Moschus : «... jusqu'au jour où il se reposa en Dieu [65]»; mais il se retrouve chez le Pseudo-Macaire avec une exceptionnelle densité, spécialement dans l'*homélie* 16 de la collection III [66]. Le Pseudo-Macaire note que l'on ne peut trouver son repos que dans son pays natal, le ciel :

Les enfants nés de l'Esprit ne trouvent leur repos et leur joie que dans cette parole qui les a engendrés; en effet, chacun des êtres trouve son repos et sa joie dans la patrie et le lieu où il est né [67].

Il montre le pluralisme de l'action de la grâce :

La grâce n'a pas une manière d'agir et une méthode uniques. Les uns éprouvent du labeur, d'autres faim et soif, d'autres sont toujours dans le repos de la grâce, dans la charité, la joie et l'allégresse [68].

Il met en garde ceux qui, ayant atteint le repos, le négligent :

Ceux qui ont été éduqués par l'expérience et par de longs délais ne désespèrent pas quand ils rencontrent une affliction quelconque venant du péché, comme s'ils ne devaient plus obtenir la grâce; et quand ils se trouvent dans le repos et la joie de l'esprit, ils ne s'abandonnent pas davantage à l'indolence ou à l'orgueil, comme s'il ne devait plus survenir d'afflictions; ils sont toujours les mêmes et demeurent dans l'égalité, sans perdre la tête [69].

L'homme touche au but, il a goûté soulagement et repos pour un peu de temps; s'il se néglige encore une fois, la malice trouve là un terrain favorable [70].

Si l'âme avait toujours la douceur, le repos et la joie, ... elle deviendrait négligente [71].

L'âme ne trouvera vraiment le repos que dans la patrie céleste :

L'âme s'élèvera ... de mystères en mystères, de puissances en puissances, de repos en repos indicibles, de vertus en vertus [72].

Mais elle peut en jouir dès ici-bas, quand l'Esprit habite et se repose en elle : «L'âme estime la consolation de l'Esprit comme le véritable repos [73].» La *paraklèsis* se confond avec l'*anapausis*.

Le repos de Dieu dans l'âme

Le Christ demande à se reposer en nous; s'inspirant de Jean 14,23 et de l'Apocalypse 3,20, le Pseudo-Macaire écrit :

Le Christ frappe toujours à la porte de nos cœurs, pour que nous lui ouvrions et qu'il puisse entrer et se reposer dans nos âmes et établir chez nous sa demeure [74].

Et ce repos est réciproque :

> Ayant une pareille attente et une pareille espérance de la venue et du repos du Seigneur en nos âmes, ou plutôt du repos de nos âmes dans le Seigneur... [75].

> La véritable nourriture du Seigneur, sa boisson, son vêtement, son toit et son repos, ce sont nos âmes... Ou plutôt, c'est lui notre nourriture, notre boisson et notre possession, notre repos, notre maison ... C'est le Seigneur notre nourriture, notre boisson et notre vêtement, notre trésor, notre repos [76].

L'*anapausis* est jumelée soit avec l'*amérimnia* (*Hom.* 16,2,4), soit avec la joie *(chara)* (*Hom.* 22,3,3), soit avec l'allégresse *(agalliasis)* (*Hom.* 27,1,2).

Il faut signaler un texte du Pseudo-Macaire où *anapausis* a un sens péjoratif : « Si tu aimes la gloire des hommes, que tu veuilles être vénéré et que tu cherches le repos, tu t'es écarté du chemin du Seigneur [77].»

NOTES

1. *Adv. Haereses*, V,24,2.
2. *De Cherubim*, par. 86-88, 90.
3. *Quod Deus*, 12.
4. *Legum allegoriae*, III,77; *De Abrahamo*, 27.
5. *De Somniis*, I,174, à propos du songe de Jacob en Genèse 28,13.
6. *De posteritate Caïni*, 24.
7. *Ennéades*, VI,IX,9.
8. Id., VI,VII,23.
9. *Hom. sur la Genèse*, II,4, SC 7, p. 98.
10. *Hom. sur Josué*, I,7 et V,2; cf. XV,7 et XIX,1.
11. *Entretien avec Héraclide*, 24, 11; cf. 23,10-21.
12. *Traité pratique*, 73, PG 40, 1232D, SC, p. 661.
13. *Histoire lausiaque*, XIX,10.
14. Théod. de Phermé 16, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 109.
15. Poemen 44, id., p. 232.
16. *Sentences des Pères...* III, Solesmes, 1976, p. 81, nº X,79-80.
17. *Oeuvres spirit.*, Instr. I,20, p. 176; II,30, p. 192; VII,83, p. 294; X,104, p. 336; XI, 115, p. 360; lettre 2,187, p. 502.
18. Id., XIII,148, p. 419.
19. Id., XV,162, p. 453.
20. Id., XII, 125, p. 383.

21. Id., I,8 B, p. 159.
22. Id., I,8 A, p. 159.
23. Id., V,68, p. 265.
24. Id., I,8, p. 159.
25. Id., XII,148, p. 419.
26. Id., Lettre 16,201, p. 525.
27. Id., VII,81, p. 291-293; cf. 83 in fine.
28. Id., XI,117, p. 365.
29. Id., V,67, p. 261.
30. Id., V,68, p. 265.
31. Id., I,25, p. 185.
32. Id., Sentence 202,3, p. 527.
33. Id., IV,51, p. 231.
34. Id., V,66, p. 261; cf. I,25.
35. Cf. *Asceticon copte de l'abbé Isaïe*, édité et traduit par A. Guillaumont, Le Caire, 1956, p. 46, p. 52 note 3.
36. *Recueil ascétique*, I,34, Bellefontaine, p. 45.
37. Id., 8,63, p. 101.
38. Id., 20,3, p. 161.
39. *Logos* 72, trad. de l'arabe par le P. Sbath, Le Caire, 1934.
40. *Mystic Treatises*, éd. Wensink, 418, LIX, p. 280.
41. Id., 422-424, LX, p. 283-284.
42. Id., 539, LXXIX, p. 362.
43. *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance*, Solesmes, p. 157.
44. Id., lettre 173, p. 145.
45. Id., lettre 249, p. 197.
46. Id., lettre 186, p. 151.
47. Id., lettre 191, p. 157.
48. Id., lettre 351, p. 252.
49. Id., lettre 29, p. 32.
50. Id., lettre 47, p. 43.
51. Id., lettre 345, p. 248.
52. Id., lettre 94, p. 88.
53. Id., lettre 142, p. 127.
54. *Pédagogue*, I,VI,35-36, SC, t. I, p. 175.
55. Id., I,13.
56. *Stromates*, I,V,32, SC, t. I, p. 69.
57. *Oeuvres spirit.*, cent. LXVIII, SC, p. 128-129.
58. Id., LXV, p. 125.
59. *De la hiérarchie*, 17, in *Opusc. et Lettres*, SC 81, Paris, 1961, p. 321-323.
60. Id., 18, p. 323.
61. Id., 19, p. 323.
62. Id., 21, p. 327.
63. *Recueil ascétique*, 25,11, Bellefontaine, p. 214.
64. *Oeuvres spirit.*, cent. XXVIII, SC, p. 99.
65. *Le Pré spirituel*, 101, PG 87, 2960 A, SC, p. 148.
66. *Oeuvres spir.* I, SC, p. 179 ss.
67. Id., *Hom.* 27,1,2-3, p. 315.
68. Id., *Hom.*, 10,3,3, p. 161.
69. Id., *Hom.*, 10,1,2, p. 155.
70. Id., *Hom.*, 12,2,2, p. 167.
71. Id., *Hom.* 12,2,3, p. 169.
72. Id., *Hom.*, 7,4,3, p. 129.
73. Id., *Hom.*, 25,3,1, p. 275.
74. Id., *Hom.*, 16,4,2, p. 195.
75. Id., *Hom.*, 16,6,1, p. 201.
76. Id., *Hom.*, 16,4,4; 5,1, p. 197.
77. Hom. XII,5, PG 34,560C, *Les Homélies spirituelles de saint Macaire*, Bellefontaine, 1984, p. 167.

BIBLIOGRAPHIE

J. HELDERMAN, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, Nag Hammadi Studies 18, Brill, Leiden, 1984, XII-410 p.

J.E. MÉNARD, «Le repos, salut des gnostiques», *Revue des Sciences Religieuses* 51 (1977), p. 71-88.

C. SCHNEIDER, «Anapausis», *Realexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart) 1 (1950), p. 414-418.

P. VIELHAUER, «Anapausis. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums», *Apophorata* 57 (1964), p. 281-299.

Ἀναισθησία

Anaisthèsia

Insensibilité

Anaisthèsia

Insensibilité

1. Chez les Anciens :
   insensibilité physique et insensibilité psychologique.
2. Les Pères de l'Eglise :
   l'insensibilité spirituelle.
3. Chez les Pères du désert :
   les deux insensibilités : la bonne et la mauvaise.

Analgésie
Cardiosclérose
Cautérisation

L'*aisthèsis* est la faculté de percevoir par les sens; l'*anaisthèsia* est l'insensibilité.

Le mot français « anesthésie » évoque la technique chirurgicale qui permet d'éviter la douleur en faisant perdre totalement conscience à l'opéré, ou en insensibilisant localement un membre ou un organe. Ce sens est connu des Anciens : Pallade emploie le mot pour désigner l'insensibilité physique sous la main du chirurgien [1]. Dans l'Antiquité païenne, il définit l'état caractéristique du cadavre, l'absence de sensation. Déjà dans l'Illiade [2], Homère décrit la mort comme un sommeil d'airain, une insensibilité totale... C'est dans ce sens qu'Origène l'emploie dans son commentaire sur Job 6,28 [3].

1. Chez les Anciens

Cet état d'insensibilité, loin d'effrayer ou d'attrister les Anciens, leur paraît un état, sinon bienheureux, du moins enviable, car, dans la vie terrestre, la sensibilité apporte plus de douleur que de bonheur. **Socrate** déclare dans l'Apologie :

> Si le sentiment n'existe plus, si la mort est un de ces sommeils où l'on ne voit plus rien, même en songe, quel merveilleux avantage ce doit être que de mourir ! Car enfin, si l'un de nous considérait à part une de ces nuits où il aurait dormi assez profondément pour ne rien voir, même en songe, s'il la comparait ensuite aux autres nuits et journées de sa vie, et s'il devait décider, réflexion faite, combien il a eu, en somme, de journées et de nuits meilleures que celle-là, j'imagine que tout homme ... les trouverait bien peu nombreuses relativement aux autres. Par conséquent, si la mort est un sommeil de cette espèce, j'estime que c'est un grand profit, puisqu'alors toute la suite des temps nous apparaît comme une unique nuit [4].

Plutarque met dans la bouche de Socrate des propos identiques :

> Si la mort est une sorte de destruction et dissolution complète tant du corps que de l'âme, je dirai que, même ainsi, la mort n'est pas un mal. Car en raison de la mort il se produit un état d'insensibilité et une libération de tout chagrin et anxiété ... Ceux qui sont morts reviennent à l'état où ils étaient avant de naître. Dès lors, de même que, avant la

naissance, il n'y avait pour nous ni bien ni mal, de même non plus après la mort [5].

Dans une autre œuvre de Plutarque, Socrate explique à son interlocuteur que son appréhension de l'insensibilité vient de ce qu'il craint d'avoir conscience de l'insensibilité, alors qu'il n'en est rien : « Tu crains d'être privé de l'âme et tu attribues une âme (i.e. une conscience) à cette privation, tu trembles de ne plus sentir et tu imagines une sensibilité pour percevoir cette *absence de sensibilité* [6].

(Axiochos) : Je ne sais comment, arrivé à cet instant fatal, je sens s'évanouir, presque à mon insu, ces fortes et sublimes leçons, et je n'en fais plus d'estime; une sorte de crainte les supplante, me déchirant l'esprit de mille manières, crainte d'être privé de cette lumière et de ces biens, de pourrir quelque part, invisible et ignoré, la proie des vers et des insectes.

(Socrate) : Mais, Axiochos, c'est que tu mêles étourdiment et sans réfléchir le sentiment et l'insensibilité, et tu te contredis dans tes paroles et dans tes actes : ne songes-tu pas, en effet, que tu gémis sur l'absence de sentiment, et en même temps te voilà troublé à cause de la pourriture et de la privation des plaisirs, comme si tu mourais pour retourner à une nouvelle vie et non pour retomber dans une complète insensibilité, absolument comme avant ta naissance. Sous le gouvernement de Dracon ou de Clisthène, n'est-ce pas, aucun mal ne pouvait t'atteindre, car il te manquait d'abord l'être pour qu'il puisse te toucher. Eh bien ! Aucun mal non plus ne t'atteindra après ta mort, car tu n'existeras pas pour lui servir de but. Chasse donc toutes ces sottises, et songe que, une fois le composé détruit, et l'âme une fois établie dans son propre séjour, ce qui reste, ce corps de terre et sans raison, n'est plus l'homme [7].

Dans le Philèbe, **Platon** met dans la bouche de Socrate la définition de l'insensibilité : « Quand l'âme n'est pas affectée par les ébranlements qui secouent le corps ..., appelle cela absence de sensation [8].»

Dans le Timée, il affirme l'existence d'une réalité première : « Il faut convenir qu'une première réalité existe ..., ce qui n'est perceptible ni par la vue, ni par un autre sens, ce qu'il est donné à l'intellect seul de contempler [9].»

Aristote note que l'insensibilité, qui est le vice contraire à la tempérance, est assez rare :

Il n'y a qu'un nombre très restreint de personnes pour rester insensibles aux plaisirs et les apprécier moins qu'il ne convient. Une pareille insensibilité n'a rien d'humain... Ne prendre plaisir à rien, ne pas discerner à ce point de vue une chose d'une autre, c'est se montrer fort éloigné de la nature humaine [10].

Les gens qui restent en deçà à l'égard des plaisirs ne se rencontrent guère, et c'est pour cette raison qu'ils n'ont pas reçu de nom, eux non plus; convenons de les appeler « insensibles » [11].

Quant à **Pyrrhon**, selon Lucien, ignorance, privation de jugement et insensibilité sont la base du scepticisme :

– Quelle est la fin de ton suspens ?
– L'ignorance, sans entendre ni voir.
– Tu veux dire être à la fin aveugle et sourd ?
– Oui, et encore privé de jugement et de sensibilité [12].

Selon **Philon**, l'ivresse et la vieillesse rendent insensible :

L'ébriété plonge dans l'*anaisthèsia* [13].

Nous autres vieillards, jusqu'à un certain point nous sommes encore des enfants. Au physique, nous avons blanchi par la longueur du temps; dans nos âmes, par l'insensibilité, nous sommes de véritables bébés : nous croyons très solide ce qu'il y a de plus instable, la Fortune, et absolument instable ce qu'il y a de plus fixe, la Nature [14].

La femme de Lot changée en statue de sel insensible est l'allégorie de ceux qui regardent en arrière vers les biens d'ici-bas [15].

Le verbe et le substantif sont *absents de la Bible.*

2. Les Pères de l'Eglise

Chez les Pères de l'Eglise, on peut relever l'emploi du mot chez trois d'entre eux, à titre d'échantillons.

Origène réagit, semble-t-il, contre l'opinion socratique, quand, dans sa polémique contre Celse, il déclare : « Notre doctrine chrétienne n'enseigne pas que le méchant subira en guise de châtiment la perte de la sensibilité ou de la raison [16].»

Cependant, dans le même ouvrage, il fait de l'insensibilité un véritable châtiment : les idolâtres sont des hommes insensibles (i.e. privés de sens et de sentiment) qui adorent des idoles insensibles :

Pour répondre à ceux qui critiquent notre refus d'adorer la divinité dans des temples insensibles, nous opposons les temples tels que nous les

concevons; et nous montrons, à ceux du moins qui ne sont pas insensibles et semblables à leurs dieux insensibles, qu'il n'y a aucune comparaison possible ... ni entre les temples que nous avons indiqués et les temples des êtres insensibles qu'admirent des hommes insensibles qui n'ont pas la moindre idée du sens divin par lequel on atteint Dieu.

Celui qui est sourd des oreilles de l'âme, est insensible à la parole de Dieu [17].

Origène revient, dans son Entretien avec Héraclide, sur l'insensibilité de l'âme : le vrai spirituel ne peut être insensibilisé par le péché. «Il ne se peut pas que le spirituel devienne insensible, il est impossible que le spirituel devienne cadavre [18].»

A partir d'un verset de psaume, il développe la même idée à sa manière allégorique :

Tous mes os diront : «Seigneur, qui est pareil à toi ?» (Ps. 34,10). Voilà des os qui parlent, conversent, s'expriment, sentent Dieu, et cela malgré cette insensibilité dont témoignent les médecins, qui scient les os du patient sans qu'il sente rien ... Ces os, c'est l'homme intérieur qui les possède [19].

Mais il est des âmes insensibles, et ce sont des âmes mortes :

Si quelqu'un est trouvé pour ainsi dire insensible, il sera dit de lui : «Tu les as fouettés et ils n'ont pas eu mal» (Jer. 5,3) ... Il y a dans le corps des membres qui meurent et se dessèchent ... Si on applique ce qui provoque la douleur à un membre insensible, cet homme-là ne sent pas, parce qu'il est mort quant à ce membre. Ce que tu viens de voir pour le corps, transpose-le sur l'âme [20].

Saint Athanase développera cette argumentation à partir du Psaume 115,5-8 : «(Les idoles) ont une bouche et ne parlent pas, etc.» L'insensibilité est la caractéristique des païens et des ariens : «C'est en ceci surtout que leur inconscience *(anaisthèsia)* fait pitié : ils calomnient la croix, sans voir que sa puissance a rempli toute la terre [21].»

Saint Basile regrette que le sommeil nous plonge dans l'insensibilité la moitié de notre vie [22].

Saint Grégoire de Nysse verra, au contraire, dans l'insensibilité un privilège des martyrs chrétiens. Dans ses Homélies sur le Cantique, il voit dans les cheveux de l'Epouse les martyrs, et il développe

cette allégorie, que l'on peut dire échevelée, avec une complaisance singulière :

Les cheveux sont dépourvus de toute sensibilité vivante; car cela, précisément, n'est pas sans importance pour accroître les louanges, qu'il n'y ait dans les cheveux de sensibilité ni à la peine ni au plaisir; le corps, en effet, d'où ils tirent leur existence, souffre quand on l'épile, tandis que le cheveu, qu'il soit coupé, brûlé, assoupli par quelque traitement capillaire, ne reçoit aucune sensation de ce qui se passe; or, être dépourvu de sensibilité est le propre des morts; ainsi donc, celui qui n'offre aucune sensibilité aux objets des efforts de ce monde, celui que n'enflent pas la gloire et l'honneur, que n'ulcèrent pas les violences et les mépris, c'est lui la chevelure (ici) glorifiée de l'épouse, lui qui se montre mort en fait, inébranlé devant les faits du monde, qu'ils aillent dans un sens ou dans l'autre [23].

Ailleurs, dans sa Vie de Moïse, Grégoire de Nysse, sans renoncer à l'allégorie, en fait un usage plus sobre : pour accéder à Dieu, il faut, dit-il, dépasser le registre de l'intelligible et le registre du sensible :

La contemplation de Dieu ne s'exerce ni dans le domaine de la vue, ni dans celui de l'ouïe – et elle échappe même à l'activité ordinaire de l'intelligence. En effet, «ni l'œil n'a vu, ni l'oreille n'a entendu», ni elle n'est aucune des pensées «qui montent d'ordinaire au cœur de l'homme». Mais celui qui va aborder la connaissance des choses d'en-haut doit purifier auparavant sa conduite de tout mouvement sensible et animal. Ce n'est qu'après avoir lavé son esprit de toute notion née de la perception, après s'être écarté du commerce ordinaire de sa propre compagne, c'est-à-dire de la sensibilité, qui est comme conjointe à notre nature, et s'en être purifié, qu'il affrontera enfin la montagne [24].

3. Chez les Pères du désert

Chez les Pères du désert, l'*anaisthèsia* désigne tantôt une bonne insensibilité, un état de liberté vis-à-vis des sensations, assez proche de l'*apathéia* : les sensations n'ont plus de prise sur les sens, l'absence de susceptibilité accompagne cet état; tantôt une mauvaise insensibilité : le manque de souci vis-à-vis de son salut, l'indifférence à Dieu, le manque de componction.

LA BONNE INSENSIBILITÉ

Evagre voit dans l'*anaisthèsia* le plus haut état de la prière : c'est l'état qui définit l'extase : «Bienheureux est l'intellect qui, au temps de l'oraison, a obtenu une parfaite insensibilité [25].»

En effet, l'insensibilité rompt la chaîne fatale sensation-désir-passion : «Le désir, lui, naît de la sensation, car ce qui n'a pas part à la sensation est exempt aussi de passion.» «C'est par les sensations que les passions sont naturellement déclenchées [26].»

Dans un autre de ses ouvrages, Evagre analyse la tactique des démons pour insensibiliser l'âme :

> Les démons oppriment l'âme, quand les passions se multiplient; ils rendent l'homme insensible, en éteignant les facultés de ses sens spirituels, pour qu'il ne sente plus absolument aucune des causes vertueuses qui sont sa vie; s'il en avait le sentiment, il se croirait comme tiré d'une fosse profonde... Les vertus et les vices rendent l'intellect aveugle : les unes pour qu'il ne regarde plus les vices, les autres pour qu'il ne voie plus les vertus... La sensibilité spirituelle, c'est l'impassibilité de la nature intelligente, don de Dieu [27].

Au contraire, celui qui devient sensible aux choses de Dieu devient insensible aux choses terrestres :

> Celui qui possède dans la contemplation de lui-même le monde spirituel, cesse dès lors tout désir corruptible, et rougit grandement des choses qu'auparavant il commettait, son discernement actuel lui reprochant toute son insensiblité antérieure [28].

Aussi, le P. Hausherr résume-t-il bien la pensée d'Evagre en écrivant : «Le sens spirituel s'éveille à mesure que les sens inférieurs sont mortifiés [29].»

Mais Evagre note aussi qu'il n'appartient pas à l'homme de devenir insensible, c'est une grâce de Dieu : «Le sens spirituel (la sensibilité spirituelle), c'est l'impassibilité de l'âme raisonnable, qui est produite par la grâce de Dieu [30].»

L'**Abbé Poemen** voit dans l'humilité la meilleure garantie d'une bonne insensibilité [31].

Pallade dit de Macaire d'Egypte : «Macaire se plongea dans une telle crainte de Dieu et des hommes qu'il fut insensible [32].» Il raconte l'histoire d'un moine compatissant qui accouche une pauvresse, faute de sage-femme : la compassion avait produit en lui l'insensibilité [33].

Ainsi l'humilité, la crainte de Dieu, la charité sont le fondement de la bonne insensiblité.

Saint Jean Climaque recommande l'obéissance pour acquérir la bonne insensibilité : «Des moines me disaient avoir obtenu une parfaite insensibilité et la libération de toute peine dans les injures et les outrages [34].»

L'insensibilité émousse la susceptibilité et permet de supporter les injures avec calme. Le parfait n'est plus troublé par les tentations : «Moi... je ne peux dire de l'Ennemi ni quand il vient, ni pour quelle cause, ni comment il se retire, parce que tout cela me laisse insensible [35].»

Enumérant les éléments de la prière, Climaque indique parmi eux, dans une formule apparemment contradictoire, la contrition dans l'insensibilité : «Sur la charte de notre prière, inscrivons d'abord l'action de grâce sincère; en second lieu la confession de nos fautes et une contrition de l'âme dans l'insensibilité [38].»

Il note aussi que le moine peut être plus sollicité par les objets sensibles que celui qui vit dans le monde, car ce dernier est comme immunisé par l'accoutumance : «Quand nous nous trouvons dans le monde... il arrive que nous soyons immunisés par notre insensibilité même, parce que une longue expérience nous a saturés de ce qu'on voit, dit ou fait dans le monde [39].»

Il affirme que c'est l'insensibilité aux choses sensibles qui permet de développer le sens spirituel : «L'indifférence pour les choses sensibles, contemplation des choses intelligibles [40].»

Maxime le Confesseur connaît la bonne insensibilité, celle qui s'empare de l'homme en extase : «Quand, dans le transport de la charité, l'esprit émigre vers Dieu, il ne conserve plus aucun sentiment, ni de lui-même, ni d'aucune réalité existante. Tout illuminé de la lumière infinie de Dieu, il devient insensible à tout ce qui n'existe que par lui. Ainsi l'œil cesse de voir les étoiles quand le soleil se lève [41].

LA MAUVAISE INSENSIBILITÉ

Les guérisons de l'Evangile sont des paraboles en action : l'aveuglement du cœur, la surdité de l'âme, la paralysie des membres, autant d'exemples d'insensibilité physique, signes de l'insensibilité spirituelle.

Ignace d'Antioche invite les Magnésiens : «Ne soyons pas insensibles à sa bonté (de Dieu) [42].»

Clément d'Alexandrie constate que, faute d'une censure des sensations, l'âme devient vite insensible : «Il faut absolument éliminer tout ce qui, par la vue ou l'ouïe, est bas, et, en un mot, tout objet trouble qui pourrait laisser aux sens une impression mauvaise – ce qui est en réalité une cause d'anesthésie pour l'âme [43].»

Origène parle de surdité de l'âme : «Celui qui est sourd des oreilles de l'âme est insensible à la parole de Dieu [44].»

Les Pères du désert conseillaient l'humilité, la charité et la crainte de Dieu pour acquérir la bonne insensibilité; ils conseillent aussi la pratique des mêmes vertus pour chasser la mauvaise insensibilité :

«Que ferai-je pour mon âme ? Elle est insensible, et elle n'a pas la crainte de Dieu.» – Le vieillard répondit : «Va, attache-toi à un homme qui ait la crainte de Dieu, et dans cette fréquentation il t'enseignera, à toi aussi, la crainte de Dieu» [45].

Selon **Marc le Moine** : «Quiconque oublie Dieu devient aussi ami du plaisir et insensible *(hèdupathès kai analgètos)* [46].»

Isaïe de Scété regrette que l'on soit plus sensible aux souffrances du corps qu'aux blessures de l'âme que sont les péchés :

Malheur à nous qui gémissons beaucoup et nous affligeons des maladies et des douleurs de notre chair, et qui souffrons d'insensibilité vis-à-vis des blessures et des peines affligeantes de l'âme [47].

Saint Basile répond avec pertinence à une question qui lui est posée en notant, dans la ligne d'Evagre, que la componction est un don de Dieu, mais qu'il appartient à l'homme de l'accueillir :

– Pourquoi la componction envahit-elle parfois l'âme presque spontanément, comme une peine, et sans que celle-ci l'ait cherchée, tandis que, parfois, elle est tellement insensible que, malgré ses efforts, elle ne parvient pas à s'attrister ?

– Une telle componction est un don de Dieu : ou bien elle stimule la volonté, car l'âme, ayant goûté la douceur d'une telle tristesse, s'empresse de la nourrir; ou bien elle montre que l'âme, si elle avait un peu plus de zèle, pourrait être toujours dans cet état, rendant inexcusables ceux qui l'écartent par leur négligence.

Quant à essayer de l'atteindre sans y parvenir, cela prouve aussi notre négligence en d'autres temps car, sans application ni exercice constant et répété, il est impossible d'atteindre immédiatement ce que l'on

cherche. En même temps, c'est un signe que notre âme est dominée par d'autres passions et, à cause d'elles, n'est plus libre de se tourner vers ce qu'elle désire [48].

Ailleurs, saint Basile oppose la mauvaise insensibilité à la vigilance :

– Ma conscience ne me reproche rien.

– Cela arrive aussi dans les maladies corporelles. Beaucoup de malades, en effet, ne se sentent pas malades, et ils se fient plutôt au diagnostic des médecins qu'à leur propre insensibilité [49].

Ailleurs encore, saint Basile critique ceux qui se croient sans reproche :

Les paroles de David : «Mon âme s'est endormie dans la négligence» (Ps. 118,28), montrent que cela provient de la torpeur et de l'insensibilité de l'âme; car si cette dernière est attentive et vigilante à Dieu, ce ne sont pas les bonnes pensées et les sujets de méditation qu'elle sent lui manquer, mais c'est de sa propre impuissance à les épuiser qu'elle se rend compte [50].

Cependant **Diadoque de Photicé** déclare : «Plutôt que de haïr les méchants, il vaut beaucoup mieux pleurer sur leur insensibilité [51].»

Il note aussi que c'est l'habitation de la grâce divine dans l'âme qui permet de percevoir les attraits du bien et les tentations du mal :

Il est impossible, vraiment, ou de goûter dans le sens intérieur la divine bonté, ou d'éprouver sensiblement l'amertume des démons, si l'on ne se convainc pleinement que la grâce a fixé sa demeure dans le fond de l'âme [52].

Jean de Gaza écrit à l'un de ses correspondants qu'il faut pratiquer l'insensibilité pour éviter le qu'en-dira-t-on et le souci de sa réputation :

Si tu ne retranches l'esprit charnel et n'acquiers un peu d'insensibilité selon Dieu, tu tomberas aussi dans le souci de plaire aux hommes [53].

Dorothée de Gaza exhorte à la lecture de la Bible pour lutter contre la mauvaise insensibilité :

Contre l'insensibilité de l'âme, frère, il est utile de lire continuellement les divines Ecritures, ainsi que les sentences aptes à produire la componction [54].

Il conseille au maître spirituel de ne pas multiplier les réprimandes à son disciple : «Ne fais pas continuellement des réprimandes, car c'est insupportable, et l'accoutumance aboutit à l'insensibilité et au mépris [55].»

Il regrette que les moines, qui sont placés dans des conditions particulièrement favorables pour progresser, restent trop souvent insensibles à la parole de Dieu et se laissent aller à la négligence :

Combien désirent entendre une parole de Dieu et ne le peuvent ! Et nous qui les entendons si souvent, nous les méprisons et ne sortons pas de notre torpeur. Dieu sait si je suis stupéfait de l'insensibilité de nos âmes [56].

A force de dire : «Qu'importe ceci, qu'importe cela», on contracte un chancre mauvais et irritant, on se met à mépriser jusqu'aux choses importantes et plus graves, à piétiner sa conscience, et finalement on court le danger de tomber degré par degré dans une totale insensibilité [57].

Chez **Syméon le Nouveau Théologien**, l'insensibilité est rarement considérée comme favorable; cependant on peut relever quatre textes où l'insensibilité n'est pas prise dans un sens péjoratif :

Le repos est l'immobilité de l'insensibilité bienheureuse, dans la sensation assurée des biens indicibles [58].

(Les moines) doivent rester comme des morts devant les morts, sans rien éprouver consciemment à l'égard (des autres hommes) [59].

Il a commencé par me dépouiller de la corruption et de la mort, par me rendre libre sensiblement et consciemment [60].

Comme le cadavre n'a pas la moindre sensation,... ainsi celui qui est hors du monde dans l'Esprit et vit avec Dieu ne peut avoir la sensation du monde [61].

Ailleurs, l'insensibilité est présentée comme une mauvaise disposition du cœur, car il est normal, selon la théologie de Syméon, que la grâce soit perçue de manière sensible. C'est dans les Hymnes que Syméon revient le plus nettement sur ce principe :

Que celui qui n'a pas été transformé par la participation au Saint Esprit et n'est pas consciemment devenu Dieu par adoption, n'a pas le droit d'enseigner aux hommes les choses de Dieu [62].

Oui, ils sont totalement incapables d'ôter de dessus eux le voile de la vanité et de l'insensibilité, puisque c'est eux-mêmes qui se le sont mis volontairement; ils ne désirent que fermer leurs yeux et leurs oreilles, et c'est pour cela qu'ils s'imaginent voir et entendre [63].

Tels deviennent ceux qui ont été baptisés en connaissance de cause, mais non ceux qui, dans leur insensibilité, n'ont pas reçu le sentiment intellectuel que produit, en venant par son opération, l'Esprit [64].

Voilà le vêtement, la robe du Seigneur que les baptisés revêtent par la foi, et non pas à leur insu, je te le dis, ni inconsciemment, mais grâce à la foi, sciemment et consciemment [65].

Si c'est inconsciemment que le Dieu Verbe est devenu homme, alors, que moi aussi je devienne dieu inconsciemment, il est permis, il est naturel de le supposer; mais si c'est sciemment, effectivement et consciemment que Dieu a pris la condition humaine totale, je suis devenu dieu tout entier, par la communion à Dieu, sensiblement et sciemment, non par essence, mais par participation, comme on doit absolument le croire pour être orthodoxe [66].

Je dis : «Qui a vu Dieu, la lumière du monde ?», et ce disant, Maître, je suis en pleine inconscience, ne comprenant pas que je raisonne faux, que je parle faux, car celui qui ne voit pas ta lumière et prétend qu'il y voit bien clair, ou plutôt qui prétend que c'est une chose impossible de contempler, ô Maître, la lumière de ta gloire divine, il renie toutes les Ecritures, des Prophètes, des Apôtres, et tes propres paroles, Jésus, et ton incarnation [67].

Ils pensent comme des insensés dans leur conscience inconsciente *(en aisthèsei anaisthèzô)*, dans leur vie de cadavres [68].

Vois ces mystères redoutables, vois l'inconscience (de ces hommes) [69].

La lumière intelligible vient naturellement de manière consciente chez ceux qui l'obtiendront. Ceux qui prétendent qu'on la reçoit de manière inconsciente, en réalité se traitent eux-mêmes d'inconscients, mais nous, nous les appelons des morts privés de vie [70].

Il n'y aura ni résurrection, ni jugement général, puisque nous, les créatures, d'après toi, c'est inconsciemment que nous sommes unis au Créateur, sans que notre esprit en connaisse rien [71].

La plupart d'entre nous vivent en dehors de la création car, dans leurs sensations, ils sont totalement insensibles, et, parce qu'ils ne sont pas conformes à leur nature, ils sont extérieurs à tout, eux qui regardent sans regarder, qui voient sans voir et ne sont pas capables de comprendre les merveilles de Dieu dans une perception intelligible [72].

Pourquoi admirer tout cela avec une totale inconscience, et préférer, comme des aveugles, du fer pour sa pesanteur à un peu d'or [73] ?

Pourquoi rester bouche bée devant cette lumière inconsciente, nous qui, dans notre conscience, avons été gratifiés d'une raison spirituelle [74] ?

Comment donc les aveugles, les charnels, qui ne te connaissent pas, qui sont insensibles, ou mieux, qui montrent leur propre faiblesse ... comment osent-ils parler [75] ?

Puisque, séparé de l'âme, [ce vouloir] ne cherche plus rien de tel, mais mort, insensible, il est comme de la boue [76].

Syméon note que celui qui est insensible à l'Un ne peut être qu'insensible à tout :

Tout homme insensible à l'Un est insensible à toutes choses, comme celui qui a la sensation de toutes choses à portée de lui, bien qu'il se tienne hors de la sensation de toutes choses [77].

Dans l'Action de grâce qui achève les Catéchèses, Syméon, après avoir regretté son insensibilité passée, remercie Dieu de l'en avoir délivré :

J'avais écouté les Saintes Ecritures comme si elles étaient adressées à d'autres (qu'à moi) et j'étais resté insensible à tout ce qui était écrit [78].

Peu à peu tu as éliminé en moi l'obscurité, évacué le nuage, réduit l'épaisseur, purgé la chassie des yeux de l'intelligence, débouché et rouvert les oreilles de la pensée, ôté le voile de l'insensibilité et, en outre, assoupi toute passion [79].

On peut relever enfin chez Syméon un texte où l'insensibilité exprime une certaine théologie apophatique :

Je suis stupide et ignorant car, comme les enfants, lorsqu'ils ne savent pas la portée de ce qu'ils disent, moi aussi, quand par mes prières, mes psaumes et mes hymnes, je persiste à te louer, toi l'unique miséricordieux, je ne peux comprendre ta gloire et ta lumière [80].

Maxime le Confesseur connaît la mauvaise insensibilité, qui permet aux hommes de se juger les uns les autres sans se juger eux-mêmes :

Les hommes, sans se soucier de pleurer leurs propres péchés, usurpent la fonction de juge dévolue au Fils et d'eux-mêmes, comme s'ils étaient sans péché, se jugent et se condamnent les uns les autres ! Le ciel s'en est étonné, la terre en a frémi, mais eux n'en ont pas honte : ils sont insensibles [81].

Un disciple et ami de Maxime le Confesseur, **Thalassios**, résume bien ce qu'est l'insensibilité, bonne ou mauvaise, quand il déclare : «Les seuls à qui la conscience ne reproche rien sont ceux qui sont parvenus au comble de la vertu ou du mal [82].»

Saint Jean Climaque consacre à l'insensibilité le XVIIème degré de son Echelle sainte. Le titre du chapitre indique que l'insensibilité dont il est question ici est mauvaise : «De l'insensibilité, qui est la mort de l'âme et de l'intellect avant la mort du corps».

1. L'insensibilité, aussi bien quand elle affecte les corps que les esprits, est une mort de la sensibilité, qui résulte d'une longue maladie et d'une négligence prolongée et aboutit à la perte de toute sensation.

2. L'insensibilité est une négligence passée en habitude, l'origine des prédispositions mauvaises, un piège pour le zèle, un filet pour le courage, l'ignorance de la componction, une porte ouverte au désespoir, la mère de l'oubli, qui, engendré par elle, l'engendre à son tour, la répudiation de la crainte.

3. L'insensible est un philosophe sans sagesse, un docteur qui se réfute lui-même, un orateur qui se donne la contradiction, un aveugle qui enseigne aux autres à voir. Il disserte sur le moyen de guérir une blessure, et ne cesse de l'irriter. Il se plaint d'une maladie, et ne s'arrête de manger ce qui lui est nuisible. Il prie pour être délivré, et aussitôt s'y livre de nouveau. La chose faite, il s'irrite contre lui-même; et le malheureux n'a pas honte de ses propres paroles : «Je fais le mal», s'écrie-t-il, et il continue avec entrain. De bouche, il prie pour être délivré de sa passion, mais son corps lutte pour la satisfaire. Il raisonne sur la mort, et se comporte comme s'il était immortel. Il gémit à l'idée de la séparation de l'âme et du corps, et il somnole comme s'il était éternel. Il disserte sur la tempérance, et se bat pour satisfaire la gourmandise. Il canonise l'obéissance, mais il est le premier à désobéir. Il loue le détachement, mais il n'a pas honte de garder de la rancune et de se battre pour un chiffon. Il se fâche contre lui-même quand il est en colère, puis se met de nouveau en colère de s'être fâché contre lui-même, et il ne sent pas qu'il ajoute ainsi défaite sur défaite. Il lit ce qui est dit du jugement, et se met à sourire; ce qui traite de la vaine gloire, et il s'y laisse aller dans le moment même où il lit. Il répète ce qu'il a appris concernant les veilles, et se plonge aussitôt dans le sommeil. Il loue la prière, mais la fuit comme une calamité. Il se repent d'avoir trop mangé, et bientôt après recommence à se remplir le ventre. Il béatifie le silence, et en fait l'éloge par un flot de paroles. Il enseigne la douceur, et souvent s'irrite pendant son propre discours. Dégrisé de la passion, il soupire, puis il secoue la tête et y cède de nouveau. Il condamne le rire, et prêche le deuil en souriant. Il s'accuse de vaine gloire devant les autres, mais s'arrange pour tirer gloire du blâme qu'il s'adresse. Il regarde le visage d'autrui avec de la passion dans le cœur,

et disserte sur la chasteté. Tout en vivant dans le monde, il fait l'éloge des hésychastes, et ne se rend pas compte qu'il parle ainsi pour sa propre confusion. Il loue ceux qui font des aumônes, et injurie les pauvres. Il est continuellement son propre accusateur, et il ne veut pas en prendre conscience – pour ne pas dire qu'il ne le peut pas.

4. J'ai vu beaucoup de gens de cette sorte pleurer abondamment en entendant parler de la mort et du terrible jugement, et se mettre à table avec entrain, leurs yeux encore pleins de larmes. Et je m'étonnais de voir comment, par suite d'une profonde insensibilité, ce tyran puant de la gourmandise acquérait la force de vaincre l'affliction elle-même.

5. ... Ce tyran malfaisant me dit : «Mes sujets rient quand ils voient des morts; quand ils se présentent à la prière, ils sont durs comme la pierre et pleins de ténèbres; ils ne ressentent rien quand ils voient le saint autel; lorsqu'ils participent aux saints dons, il semble qu'ils mangent du pain ordinaire. Quand je vois des personnes touchées de componction, je m'en moque...[83].

Mais ce n'est pas seulement dans ce bref traité de l'insensibilité que Climaque parle de ce vice; il y revient brièvement dans d'autres passages qui complètent son enseignement. Il note que l'endurcissement du cœur *(sklèrokardia)* provient soit de l'excès de nourriture, soit de l'insensibilité *(anaisthèsia)* pour les choses saintes, soit de penchants mauvais[84].

Il constate que l'insensibilité provient soit des démons, soit de l'infidélité :

Quand les démons «occupent» une âme, elle devient remplie d'endurcissement *(analgèsia)*, d'insensibilité *(anaisthèsia)*, de manque de discernement *(adiakrisia)*, d'aveuglement *(ablépsia)*[85].

L'âme qui ne garde pas l'alliance promise à Dieu tombe dans *anaisthèsia, aplèrophoria, analgèsia*[86].

Les scholia sur Climaque glosent sa pensée. L'écart entre la connaissance et la pratique manifeste une insensibilité : «Celui qui se montre *gnôstikon* et pas très fort en *praktikon* souffre d'*anaisthèsia*.» L'acédie pousse à bâcler la psalmodie, ce qui est une forme d'insensibilité : «Le démon de l'*akèdia* nous pousse à nous presser à réciter des versets de psaumes, et c'est de l'*anaisthèsia*.» L'oubli des péchés provoque soit la présomption, soit l'insensibilité : «L'oubli des péchés crée tantôt la présomption, tantôt l'*anaisthèsia*[87].»

On voit par ces quelques exemples combien la doctrine de Climaque est ferme sur ce vice. Deux phrases concises résument bien

sa pensée : «L'insensibilité spirituelle est fille de la gourmandise[88].» «L'insensibilité charnelle est le fruit de la chasteté[89].»

Théodore Studite décrit fort bien l'attitude du moine frappé d'«anesthésie» et prévoit, pour le réveiller de cette torpeur pathologique, des sanctions sévères : «Le moine frappé d'anesthésie est semblable à celui qui, frappé par une pierre tranchante, ne se brise pas. L'anesthésie est nécrose des membres, fraternité des furieux, concorde des ivrognes. Nous décrétons de punir ce vice[90].»

Un texte tardif de la Philocalie condense en une formule lapidaire la relation des passions à l'insensibilité, et par là même oppose *apathéia* et *anesthèsia* : «Tous ceux qui sont soumis aux passions souffrent aussi d'insensibilité[91].»

Cassien, témoin latin de la tradition orientale, flétrit la conduite de ceux qui ne sont attentifs qu'aux fautes graves et négligent de se repentir des autres : «Les écarts d'imagination, les pensées inconstantes et vaines nous semblent compatibles avec la parfaite innocence. Comme si l'insensibilité nous rendait stupides *(hebitudine stupefacti)* ou que nous fussions frappés d'aveuglement, nous ne considérons en nous que les fautes capitales, et croyons ne devoir éviter que ce que condamne aussi la sévérité des lois séculières[92].»

Dans un autre sens, **Pascal** s'étonne de la conduite de l'homme : «La sensibilité de l'homme aux petites choses et l'insensibilité pour les grandes, marque d'un étrange renversement[93].»

Saint Thomas d'Aquin se pose la question : «L'insensibilité est-elle un vice ?» A la suite d'Aristote[94], il déclare que l'insensibilité est opposée à la vertu de tempérance et qu'elle est donc un vice[95].

Mais il note aussi que le renoncement des pénitents et des contemplatifs aux plaisirs charnels et aux jouissances de la bonne chère ne relève pas du vice d'insensibilité, mais est conforme à la raison et à leur vocation[96].

Appendice

L'INSENSIBILITÉ PSYCHOLOGIQUE

Chez les auteurs spirituels modernes, l'insensibilité n'est que rarement évoquée. Chez les auteurs modernes profanes, on peut relever quelques notations psychologiques intéressantes.

Bergson remarquait : «Le comique exige ... quelque chose comme une anesthésie momentanée du cœur. Il s'adresse à l'intelligence pure [97].» Ainsi le manque de sérieux peut-il exprimer un manque d'amour ou d'enthousiasme. Gide l'a constaté à propos de Voltaire : «C'est l'amour qu'il avait pour l'esprit qui rendait Voltaire insensible au lyrisme [98].»

Il y a donc des hommes naturellement insensibles. Mais il y a des pays qui le sont aussi : «Le Japon a triple insensibilité : insensibilité à Dieu, insensibilité au péché, insensibilité à la mort (et en cela, le Japon est difficilement christianisable) [99].»

Certaines époques aussi sont particulièrement insensibles : habitués à la cruauté, repliés égoïstement sur eux-mêmes, les hommes de ces époques ne sont accessibles ni à l'amour des autres, ni à l'amour de Dieu. Céline, en une période dramatique, le constatait : «Ce qui me fait enrager, voyez-vous, c'est l'insensibilité des hommes – La maladie du monde, c'est l'insensibilité [100].»

L'insensibilité pathologique

On entend par là l'engourdissement affectif des hommes et des femmes qui ont trop souffert pour pouvoir désormais s'émouvoir. Des rescapés des camps de concentration, le Professeur E. Minkovski a pu écrire : «C'était plus une branche morte qu'une plaie qui saigne [101].»

L'insensibilité par les techniques extrême-orientales

La pratique des techniques de méditation extrême-orientales provoque généralement *une baisse progressive de l'émotivité*; c'est même là un des buts de la méthode pour se détacher du monde matériel et sensible (qui ne serait qu'une illusion) : «Le sujet atteint peu à peu un état d'impassibilité par «rigidification intérieure», obtenue entre autres grâce à la maîtrise de certaines fonctions neuro-végétatives et à la diminution (voire disparition) de la capacité naturelle de l'homme à s'émouvoir [102].»

L'analgésie

Analgèsia : le mot est relativement rare. On le relève dans les **Actes des martyrs de Lyon** que nous a rapportés Eusèbe : le fait de répéter, comme une oraison jaculatoire, son identité de chrétienne permet à Blandine d'apaiser la soufffance du martyre : «La bienheureuse (Blandine), comme un généreux athlète, se renouvelait dans sa confession; c'était pour elle un réconfort, un repos, un arrêt dans la souffrance que de dire : Je suis chrétienne, chez nous il ne se fait rien de mal[104].»

Saint Jean Climaque range l'analgésie parmi les péchés qui envahissent l'âme infidèle à ses promesses : «L'âme qui ne garde pas sa promesse (est saisie) par *sklèrokardia, anaisthèsia, aplèrophoria, parrhèsia, analgèsia*[103].» La gourmandise déclare elle-même, dans une prosopopée telle que Climaque en imagine souvent : «Le fondement de mes passions est l'insensibilité de l'esprit et l'oubli de la mort[105].»

Un scholion sur Climaque souligne la relation entre l'incroyance et l'insensibilité : «l'incroyant devient insensible[106]», et un autre, le lien entre «endurcissement du cœur et insensibilité de l'esprit[107]».

Grégoire Palamas note à son tour le rapport entre l'insensibilité et le manque d'esprit de prière : «Se rendre insensible équivaut à abolir la prière. Les Père appellent aussi cela *endurcissement*[108].»

La cardiosclérose

L'**Ancien Testament** a souvent recours à cette image, soit dans l'Exode, pour décrire l'attitude de Pharaon (Ex. 4,21; 7,3.22; 8,11 et 15; 9,7.12; 10,20; 14,8), soit chez les Prophètes, pour stigmatiser l'infidélité d'Israël (Is. 6,10; 63,17; Jér. 7,24; 9,13; 13,10; Dt 9,27; Ez. 2,4; 3,7; 11,19), soit dans les Psaumes, pour se plaindre de la conduite du méchant ou de l'impie (Ps. 4,3; 81,13; 95,18 cité par Héb. 3,8.15). Plusieurs fois, l'auteur biblique précise que c'est Dieu qui endurcit le cœur de celui qu'il veut perdre : Pharaon (Ex. 4,21; 7,3), Israël (Is. 6,10; 63,17; cf. Rom. 9,18).

D'autres images sont employées par les auteurs de l'Ancien Testament. Le «cœur lourd», ou le «cœur gros» ne désigne pas – comme en français – un cœur triste, mais un cœur «épaissi de graisse», c'est-à-dire devenu insensible, indifférent (Is. 6,10, cité par Mat. 13,15 et Jn 12,40; Ps. 17,10 et 118,70). Le «cœur de diamant» (Zac. 7,12), le «cœur de pierre» (Ez. 11,19), le «cœur incirconcis» (Dt 10,16), sont des variantes de la même image. Ailleurs, c'est le «front d'airain» (Is. 48,4), ou la «tête dure» (Ez. 2,4; 3,7). Ailleurs encore, et plus fréquemment, la «nuque raide» (Ba. 2,30; Dt 10,16; Jér. 7,26; 17,23; 19,15; II Chr. 30,8; Néh. 9,16.29; Is. 48,4).

Le **Nouveau Testament** emploie plus volontiers le mot *pôrôsis* que celui de *sklèrokardia* (Mc 3,5 et //; Mc 6,52 et Mat. 16,9; Mc 8,17; Rom. 11,7.25; II Cor. 3,14; Eph. 4,18, contre Mc 10,5 et 19,8; Mc 16,14; Rom. 2,5).

On relève **chez les Pères** la condamnation de cet endurcissement :

> Ne sois pas dur, moine; souviens-toi que jamais dur *(sklèros)* ne reste constant [109].
>
> Quelles sont les passions qui conduisent à la mollesse ? La gloutonnerie, l'ivrognerie et le désir de l'union charnelle, lesquelles *sclérosent l'âme*, la colère et la présomption [110].
>
> Réveille-le (ce frère) de ce profond sommeil de la dureté de cœur [111].

Le Pseudo-Macaire traite de *lithokardioi* ceux qui refusent le service mutuel dans la vie commune [112].

La cautérisation

Le mot désigne une technique médicale qui, par une brûlure, produit une révulsion ou détruit les parties morbides.

Saint Paul emploie ce mot pour condamner ceux qui «cautérisent leur conscience», c'est-à-dire la rendent insensible au mal (I Tim. 4,2). Le mot est un hapax dans le Nouveau Testament.

Saint Irénée [113] et saint Basile [114] commentent ce texte.

La Règle de saint Benoît, au chapitre XXVIII, parle de l'*ustio excommunicationis* comme d'un remède à appliquer à ceux qui, souvent corrigés, ne s'amendent pas.

CONCLUSION

Pour terminer, citons deux textes. L'un est de **William James**, affirmant qu'il n'y a pas de tempérament non religieux, car l'endurcissement volontaire ou l'insensibilité naturelle peuvent être vaincus un jour ou l'autre par la bonne volonté et la grâce :

> Il existe des hommes dépourvus de sensibilité religieuse. De même qu'un individu dont le sang est pauvre ne peut pas, malgré toute sa bonne volonté, atteindre la joyeuse exubérance des tempéraments forts et sanguins, de même l'âme stérile au point de vue spirituel peut admirer et envier la foi des autres, mais elle ne saurait goûter elle-même l'enthousiasme et la paix dont jouissent les âmes prédisposées à croire. Il faut cependant faire une réserve : tout cela peut être une inhibition temporaire. Après des années et des années d'endurcissement, un dégel peut se produire, une vanne peut s'ouvrir, et les flots du sentiment religieux couler à pleins bords dans une âme jusque là obstruée. C'est surtout là que la conversion soudaine apparaît comme un miracle. De pareilles possibilités nous interdisent de considérer comme définitive la distinction des tempéraments religieux et des tempéraments non-religieux. Il n'y a pas d'espèces fixes en psychologie [115].

L'autre texte est de **Charles Péguy**. Il montre comment on peut créer autour de soi une enveloppe imperméable, qui ne permet plus à la grâce de pénétrer l'âme :

> On a toujours un poids. On n'est pas toujours mouillable. Ou si l'on veut, tout a un poids, mais tout n'est pas mouillable. On est toujours pondérable, on n'est pas toujours humectable. On est toujours pesable, on n'est pas toujours pénétrable.
>
> De là viennent tant de manques (car les manques eux-mêmes sont causés et viennent), de là viennent tant de manques que nous constatons dans l'efficacité de la grâce, et que, remportant des victoires inespérées dans l'âme des plus grands pécheurs, elle reste souvent inopérante auprès des plus honnêtes gens, sur les plus honnêtes gens. C'est que précisément les plus honnêtes gens, ou simplement les honnêtes gens, ou enfin ceux qu'on nomme tels, et qui aiment à se nommer tels, n'ont point de défauts eux-mêmes dans l'armure. Ils ne sont pas blessés. Leur peau de morale constamment intacte leur fait un cuir et une cuirasse sans faute. Ils ne présentent point cette ouverture que fait une affreuse blessure, une inoubliable détresse, un regret invincible, un point de suture éternellement mal joint, une mortelle inquiétude, une invincible arrière anxiété, une amertume secrète, un effondrement perpétuellement masqué, une cicatrice éternellement mal fermée. Ils ne présentent point cette entrée à la grâce qu'est essentiellement le péché. Parce qu'ils ne sont pas blessés, ils ne sont plus vulnérables. Parce qu'ils ne manquent de rien, on ne leur apporte rien. Parce qu'ils ne manquent de rien, on ne leur apporte pas

ce qui est tout. La charité même de Dieu ne panse point celui qui n'a pas de plaies. C'est parce que la face de Jésus était sale que Véronique l'essuya d'un mouchoir. Or celui qui n'est pas tombé ne sera jamais ramassé; et celui qui n'est pas sale ne sera pas essuyé.

Les «honnêtes gens» ne mouillent pas à la grâce. C'est une question de physique moléculaire et globulaire. Ce qu'on nomme la morale est un enduit qui rend l'homme imperméable à la grâce. De là vient que la grâce agit dans les plus grands criminels et relève les plus misérables pécheurs. C'est qu'elle a commencé par les pénétrer, par pouvoir les pénétrer. Et de là vient que les êtres qui nous sont les plus chers, s'ils sont malheureusement enduits de morale, sont inattaquables à la grâce, inentamables. C'est qu'elle commence par ne pas pouvoir les pénétrer. A l'épiderme.

Ils sont impénétrables, en tout, absolument, parce qu'ils sont enduits, parce qu'ils ne mouillent pas à l'épiderme, parce qu'ils sont impénétrables à l'origine de mouillature, à la surface de mouillature, qui est l'origine et la surface de pénétration.

Un liquide mouillant, un corps mouillant mouille ou ne mouille pas. Il ne mouille pas plus ou moins. Il mouille ou il ne mouille pas. Ce n'est pas une question de plus ou de moins. C'est une question de tout ou de rien. C'est une question de commencer ou de ne pas commencer. Et ensuite d'avoir commencé ou de n'avoir pas commencé.

Un acide mord ou ne mord pas; attaque ou n'attaque pas. Beaucoup d'acide sulfurique ne fera pas ce que n'a pas fait un peu d'acide sulfurique.

Ce n'est plus une question de quantité. C'est une question d'entrer ou de ne pas entrer.

C'est pour cela que rien n'est contraire à ce qu'on nomme (d'un nom un peu honteux) la religion comme ce qu'on nomme la morale. La morale enduit l'homme contre la grâce.

Et rien n'est aussi sot (puisque rien n'est aussi Louis-Philippe et rien aussi Monsieur Thiers) que de mettre comme ça ensemble la morale et la religion. Rien n'est aussi niais. On peut presque dire au contraire que tout ce qui est pris par la grâce est pris sur la morale. Et que tout ce qui est gagné par la nommée morale, tout ce qui est recouvert par la nommée morale est en cela même recouvert de cet enduit que nous avons dit impénétrable à la grâce [116] .

Karl Marx définissait la religion comme «l'opium du peuple», le remède illusoire, mais cependant efficace, pour apaiser la révolte et calmer la douleur. La tradition chrétienne voit au contraire dans l'anesthésie spirituelle une maladie qui endort l'âme et la rend insensible à Dieu.

Cependant, il existe une bonne insensibilité : celle qui rend moins vulnérable aux sensations perverses, moins susceptible aux contradictions, moins désemparé devant les imprévus de la vie.

NOTES

1. *Histoire lausiaque*, XXIV,2, DDB, p. 87.
2. *Illiade*, XI,241.
3. PG 14,248C. (Cf 697A et 120C)
4. *Apologie*, 40, D, trad. Croiset. Texte cité par S. Thomas dans la *Somme Théol.*, IIa IIae, qu. 150, art. I ad I et qu. 142, art. I sed contra.
5. *Consolatio ad Apolonium* , 109 E-F.
6. *Axiochos*, 370E, trad. Souilhé.
7. Id., 365, C, E.
8. *Philèbe*, 34a.
9. *Timée*, 52a.
10. *Ethique à Nicom.*, III, XI,7.
11. Id., II, VII,3; 1107 b 6.
12. *Philosophes à l'encan*, éd. Belles Lettres.
13. *De ebrietate*, 4 et 5, 154 et 166.
14. *Legatio ad Caium*, I,1.
15. *De somniis*, I,248.
16. *Contre Celse*, III,75,43, SC 136, p. 170-171.
17. Id., VIII,20, SC 150, p. 218-219; II,20, SC 132, p. 459.
18. *Entr. avec Héraclide*, 5,22, SC 67, p. 67.
19. Id., 21,20, p. 99.
20. *Homélies sur Jérémie*, VI,2, SC 232, p. 333.
21. *Contre les païens*, Introd., I, (1) 4b, PG 25,4B, SC 18, p. 108; cf. PG 25,32B et 26, 593C.
22. *Hom. sur la martyre Julitta*, 5,4, PG 31,244C.
23. *Sur le Cant.*, 221,7.9.13.15, éd. Jaeger, t. VI.
24. *Vie de Moïse*, II,157, SC 1 bis, p. 79.
25. *De Oratione*, 120. I. Hausherr, *Les leçons...*, p. 155.
26. *Traité pratique*, 4 (SC 171, p. 503) et 38 (p. 587).
27. *Cent. gnostiques*, IV,85, PO XXVIII, p. 172; *Pract.*, II,62; *Cent.* I,37, p. 34. Cité par I. Hausherr, *Penthos, OCA* 132, p. 201-202.
28. *Cent. gnost.*, V,41, PO, p. 194.
29. *Penthos, OCA* 132, Rome, 1944, p. 102.
30. *Cent. gnost.*, I,37, PO, p. 34.
31. Poemen 167, *Sentences des Pères...*, I, p. 220, IV, p. 257, Solesmes 1966 et 1981.
32. *Histoire lausiaque*, XV,1, DDB p. 60.
33. Id., LXVIII,3, DDB, p. 147.
34. *L'Echelle sainte*, IV,23, PG 88,688B, Bellefontaine, p. 62.
35. Id., XXIX,9, 1149C, p. 303.
36. Id., XV,3, 880D, p. 158-159.
37. Id., XV,17, 881A, p. 159.

38. Id., XXVIII,7, 1132A, p. 291.
39. Id., XV,63, 893B, p. 169.
40. Id., XXVI, Réc. 11, 1084D, p. 266.
41. *Cent. sur la charité*, I,10, SC 9, p. 71.
42. *Aux Magnésiens*, X,1.
43. *Le Pédagogue*, II, IV,41.
44. *Contre Celse*, II,72, SC 132, p. 458-459.
45. Poemen 65, *Sentences des Pères*... IV, Solesmes, 1981, p. 236.
46. *Traités spir. et théol.*, II,122, Bellefontaine, p. 54.
47. *Recueil ascétique*, XXIX,35, Bellefontaine, p. 270.
48. *Petites Règles*, 16, Maredsous, p. 183.
49. Id., 301, p. 338.
50. Id., 80, p. 217.
51. *Oeuvres spirit.*, LXXI, SC, p. 131.
52. Id., XXXIII, p. 103.
53. *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance*, lettre 319, Solesmes, p. 234.
54. *Oeuvres spirit.*, lettre 7,192, SC, p. 513.
55. Id., lettre 2,184, p. 499.
56. Id., Instr. XI,114, p. 359.
57. Id., Instr. III,42, p. 213.
58. *Chapitres théologiques...*, II,19 SC, p. 77.
59. *Hymnes*, XLI,257-258, SC 196, p. 33.
60. Id., LI,131-132, p. 195.
61. *Chapitres...*, III,37, SC, p. 90.
62. *Hymnes*, LII,titre, SC, 196, p. 199.
63. Id., LII,122-126, p. 209.
64. Id., LV,49-51, p. 257.
65. Id., LII,65-68, p. 205.
66. Id., L,195-202, p. 171.
67. Id., XLV,77-84, p. 109.
68. Id., XLIV,226-228, p. 87.
69. Id., XLIII,57, p. 61.
70. Id., XXXIV, 97-101, SC, 174, p. 435-437.
71. Id., XXXIV,30-32, p. 429.
72. Id., XXXII,23-27, p. 403.
73. Id., XXVIII,89-91, p. 301.
74. Id., XXVIII,85-86, p. 301.
75. Id., XIX,33-35, p. 97.
76. Id., XIII,30, SC, 156, p. 259.
77. *Chapitres...*, II,4, SC, p. 72.
78. Action de grâce I, SC, 113, p. 309.
79. Id., p. 321.
80. *Hymnes*, XXVI,15-19 (cf. 56) SC, 174, p. 271.
81. *Cent. sur la charité*, III,54, SC, p. 139-140.
82. *Centuries*, I,72, PG 91, 1433C.
83. *L'Echelle sainte*, XVII, PG 88, 932B-933D, Bellefontaine, p. 182-184.
84. Id., XXVI,33, 1024A, p. 239.
85. Id. XXVI,7, 1013D, p. 232.
86. Id., XXVII,42, 1108D, p. 280.
87. Id., XVIII, scholion, 88,936C; XIX, scholion, 940A; XXIII, scholion, 973D.
88. cf. XIV,38, 869D, p. 157.
89. cf. XV,2-3, 880D, p. 158.
90. *Canones*, PG 99,1725A.

91. Pierre Damascène, *Livre*, II, 7ème Discours, *Philocalie*, t. 2, p. 257, Bellefontaine, 1980, PG 162, brûlé dans l'incendie de Migne.
92. *Conférences*, XXIII,7, SC 64, p. 149.
93. *Pensées*, section III,98, éd. Brunschvicg, p. 426.
94. *Ethique*, IX.
95. *Somme théol.*, IIa IIae, qu. 142, art. 1.
96. IIa IIae, qu. 142, art. 7.
97. *Le Rire*, I,1.
98. *Prétextes*, p. 18.
99. D'après Shusaku Endo, cité par Y. RAGUIN, *L'Esprit sur le Monde*, DDB, p. 208-209.
100. Dans « L'Herne », 1972, p. 14, numéro spécial.
101. Dans *Archives suisses de Neurologie et de Psychiatrie*, Zurich, 1948, p. 291.
102. Dr Ph. MADRE, « Les incidences pathologiques des techniques de méditation », dans *Des bords du Gange aux rives du Jourdain*, coll., Ed. S.Paul, 1983, 174-175.
103. *Hist. Eccl.*, V,I,19, SC 41, p. 11.
104. *L'Echelle sainte*, XXVII,42, PG 88,1108D-1109A, Bellefontaine, p. 280-281.
105. Id., XIV,38, 969C, p. 157.
106. Id., XXVII, scholion, 1124D.
107. Id., VII, scholion 3, 800C.
108. *Défense des Saints Hésychastes*, Triade II,2,7, éd. Meyendorff, t. I, p. 331.
109. HYPERECHIUS, *Ad monachos adhortatio*, 75, PG 79, 1481A.
110. Pseudo-Chrysostome sur la Pâque, II, SC, Homélies pascales, 1953, p. 83.
111. *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance*, lettre 552, Solesmes, p. 361.
112. Logos I, Δ', 30, 12, H. Berthold, *Makarios/Symeon. Reden und Briefe*, t. I, p. 73, l. 30.
113. *Adv. Haer.*, I, XIII,7.
114. *Grandes Règles*, 18, Maredsous, p. 89.
115. *L'Expérience religieuse*, Alcan, 1906, p. 174.
116. *Note conjointe*, Ed. Gallimard, p. 100-103.

’Απάθεια

Apathéia

Impassibilité

Apathéia

Impassibilité

Le mot *apathéia* définit en français un tempérament psychosomatique, dont les synonymes sont aboulie, indolence, nonchalance, mollesse, inertie, langueur, lymphatisme. Il se caractérise par un manque d'entrain, de tonus, de décision. L'irrésolution de l'apathique le rend influençable, jouet des événements et des hommes.

Etymologiquement, le mot grec *apathéia* désigne l'absence de passions.

Avant de retracer l'histoire du mot dans le stoïcisme, le platonisme et le christianisme, il est bon de rappeler brièvement ce qu'est cette disposition d'esprit dans le bouddhisme.

1. L'impassibilité dans le bouddhisme

L'expression de ce sentiment se lit sur les visages sereins, qu'effleure un léger sourire, des bouddhistes; on sait la maîtrise corporelle de l'extrême-oriental, capable de supporter le plaisir ou la douleur sans le manifester. Ne pas montrer son émotion fait partie d'une bonne éducation : c'est le fruit d'une longue hérédité et le résultat d'un long apprentissage. Vaincre les alternatives d'un tempérament cyclo-thymique, qui passe par des phases d'excitation et de dépression, exige une technique éprouvée. L'*anavasada* est l'absence de découragement, et l'*anuddharsa* est l'absence d'exultation : c'est le but de l'ascèse [1].

Il suffit de citer trois textes anciens pour illustrer cette égalité d'âme que les contingences extérieures ne peuvent entamer :

> Le parfait a surpassé le bien et le mal, l'attachement à l'un comme à l'autre [2].

> Ceux qui me font de la peine et ceux qui me préparent de la joie, envers tous je suis pareil; je ne connais ni inclination, ni haine. Dans la joie et la douleur je demeure impassible, dans l'honneur et dans l'absence d'honneur; partout je reste pareil. C'est là la perfection de mon égalité d'âme [3].

> Toutes les souffrances et les plaintes, toutes les douleurs de ce monde sous toutes les formes viennent de ce qui est cher à quelqu'un : là où

il n'y a rien de cher, elles non plus ne se produisent pas. C'est pourquoi ils sont riches en joie et libres de chagrin, ceux qui n'ont rien de cher en ce monde. C'est pourquoi, puisse celui qui aspire à l'état où il n'y a plus ni chagrin ni impureté, faire que rien ne lui soit cher en ce monde [4].

Le *nirvâna* est l'état auquel aspire le bouddhiste : l'extinction du désir permet l'extinction des passions. Dans son premier discours à ses disciples près de Bénarès, Çakya Muni constate que tout est douleur :

Tout est douleur,
la naissance est douleur,
la maladie est douleur,
la mort est douleur,
l'union avec ce que l'on n'aime pas
est douleur,
la séparation d'avec ce que l'on aime
est douleur,
la non-obtention de ce que l'on désire
est douleur.

Pour mettre fin à la douleur, il faut éteindre le désir : désir d'engendrer, désir de rester jeune, désir de survivre; c'est à ce prix qu'on atteint la sérénité.

Une comparaison revient sous des formulations diverses pour illustrer cette extinction :

Le feu de la vie doit être éteint. Car tout dans le monde est enflammé par le feu du désir, le feu de la haine, le feu de l'ignorance [5].

Comme le feu, quand le combustible manque, va se reposer dans sa place native; de même le principe pensant, quand ses mouvements prennent fin, va se reposer dans sa place native [6].

Si personne ne verse de temps en temps de l'huile dans la lampe, elle s'éteint faute de combustible. De même chez celui qui persévère dans la connaissance de la précarité des choses, la soif de l'existence est supprimée : c'est le Nirvâna qui est extinction du désir et extinction de la douleur [7].

D'où vient la paix qui apporte au cœur le bonheur ?
Quand le feu de la concupiscence est éteint,
quand le feu de la haine est éteint,
quand le feu de l'orgueil est éteint,
alors le cœur goûte une paix bienheureuse [8].

Ailleurs, c'est un dialogue entre le maître et son disciple :

Cariputra : « Le Nirvâna est la béatitude par excellence. »
Udayin : « Comment peut-il y avoir béatitude dans le Nirvâna puisque la sensation y manque ? »
Cariputra : « Ce qui fait la béatitude du Nirvâna, c'est précisément l'absence de sensation. » [9]

Le Nirvâna n'est pas, cependant, inconscience et insensibilité.

L'acquisition de l'impassibilité exige de briser en soi l'élan vital : c'est en renonçant à tout le dynamisme de l'être que l'on atteint cette indifférence sereine, ce détachement dont l'imperceptible sourire de satisfaction cache mal l'effrayante ascèse.

2. L'apathéia stoïcienne

Les philosophes antiques avaient discerné quatre passions fondamentales :

- le plaisir qui est le bien présent,
- le désir qui est le bien futur,
- la tristesse qui est le mal présent,
- la crainte qui est le mal futur.

Pour acquérir l'*apathéia*, le stoïcien doit renoncer à ces quatre passions qui troublent la vie de l'homme.

Un autre mot définit l'état auquel aspire le stoïcien : *ataraxia*, l'absence de trouble, de tracas, la tranquillité d'âme.

Epictète conseille d'acquérir l'*apathéia* en commençant par vaincre les sujets futiles d'énervement : « Commence par les petites choses : On renverse ton huile ? On vole ton vin ? Dis : c'est à ce prix que s'achète l'apathéia, à ce prix l'ataraxie [10]. »

Marc Aurèle considère la perte de son calme comme une impiété, une véritable révolte contre le dessein des dieux sur la destinée des hommes : « Quiconque ne reste pas lui-même indifférent à la douleur et au plaisir, à la mort et à la vie, à la gloire et à l'obscurité ... commet une évidente impiété [11]. »

Philon sera sévère pour celui qui cède aux passions : « Tout ce que nous faisons dans un mouvement d'humeur, de peur, de tristesse, de plaisir ou de quelque autre passion, mérite incontestablement reproches et critiques [12]. »

Il voit le bonheur dans l'*apathéia* : «Si l'absence de passion *(apathéia)* occupe l'âme, celle-ci aura un bonheur parfait [13].» Elle est «le plus beau fruit de l'âme [14]».

Tandis que les Platoniciens préféraient parler de *métriopathéia* (modération dans les passions) que d'*apathéia* (absence de passion), Philon déclare : «Ce qu'aime Moïse, ce n'est pas la modération dans les passions, mais l'absence totale des passions [15].»

L'Exode, interprété allégoriquement, figure la poursuite de la race des Hébreux, *enkratès* et *théophilos*, par la race des Egyptiens, *philophathos* et *athéos* [16].

Ailleurs, Isaac est proposé en exemple comme «le seul être sans passion qui existe dans toute la création [17]».

Enfin, le Buisson ardent est présenté par Philon comme le symbole de l'*apathéia* [18].

Plotin voit dans l'impassibilité le trait qui fait ressembler l'homme à Dieu : «Si l'on disait que la ressemblance à Dieu consiste pour l'âme à agir selon le *noûs* et à être ainsi sans passion, on ne se tromperait pas [19].»

L'impassibilité est liée pour lui à l'absence de corps, aussi intitule-t-il une Ennéade : «De l'impassibilité des être incorporels [20]».

Un passage de cette Ennéade mérite d'ailleurs d'être cité, car elle précise l'attitude de Plotin face aux passions :

> Pourquoi la philosophie prescrit-elle de chercher à rendre notre âme impassible, si, dès l'origine, elle n'éprouve pas de passions ?
>
> L'espèce de représentation introduite en l'âme dans la partie que l'on appelle passive, produit à sa suite un état passif, un trouble; à ce trouble se joint l'image d'un mal attendu; c'est elle qu'on appelle la passion; c'est elle que la raison veut complètement supprimer et ne pas laisser s'introduire en l'âme; tant qu'elle y est, l'âme est malade; elle recouvre son impassibilité dès que cette vision intérieure, qui est la cause de la passion, disparaît. C'est comme si, pour supprimer les images du songe, on réveillait l'âme en train de rêver. Dans ce cas, on attribue les passions aux objets extérieurs et l'on considère les états passifs de l'âme comme des espèces de vision [21].

Cependant **Aristote** avait montré que la pensée se nourrit de passion : «Si l'intellect est simple et impassible ... comment pensera-t-il, si penser, c'est subir une certaine passion [22] ?»

Aristote distingue :

– l'apathie du *noûs* que rien n'affecte, de
– l'apathie de l'*aisthètikon* qui, après avoir été trop fortement affectée par un sensible, n'est plus capable d'être affectée par un autre.

Ainsi Aristote rappelait la nécessité d'une certaine forme de passion pour penser, les Platoniciens soumettaient les passions à l'hégémonie de la raison, seuls les Stoïciens, en déracinant les quatre passions fondamentales, proposaient l'*apathéia* comme un idéal.

3. L'apathéia chrétienne

Le mot *apathéia* n'est employé ni dans la version grecque des Septante, ni par les auteurs du Nouveau Testament.

Cependant, les Pères de l'Eglise utilisent le mot.

Saint Ignace d'Antioche décrit le Christ passible devenu impassible : «Il n'y a qu'un seul médecin, à la fois chair et esprit, engendré et inengendré ... d'abord passible et maintenant impassible [23].»

Saint Justin voit dans l'impassibilité un attribut proprement divin auquel les chrétiens sont admis à participer :

> Les bons qui ont vécu selon le Christ seront avec Dieu dans l'*apathéia* [24].
>
> Les hommes devenus semblables à Dieu, impassibles et immortels comme lui [25].
>
> Les uns seront envoyés au jugement et à la condamnation du feu pour leur éternel châtiment, et les autres se réuniront dans l'impassibilité, l'incorruptibilité, l'immunité de toute peine, l'immortalité [26].

Clément d'Alexandrie professe la même doctrine : «Le Pédagogue ... fut impassible dans son âme ... Nous devons tendre de toutes nos forces à lui ressembler : il est, lui, délivré de toutes les passions humaines [27].»

Selon Clément, l'*apathéia* est exclusion de mouvements passionnels, mais non des souffrances physiques : «Le Christ possède l'*apathéia*, c'est-à-dire qu'en lui il n'y a aucun mouvement affectif, aucune volupté, aucun chagrin [28].»

La miséricorde de Dieu, la passion du Christ s'opposent à l'impassibilité divine; ainsi, «selon Clément d'Alexandrie, la miséricorde *(éléos)* n'est pas une passion, c'est une vertu : il faut la garder; mais il faut proscrire toutes les passions (donc la passion correspondant à la miséricorde : la pitié sensible) [29].»

Origène n'emploie jamais le mot *gnôstikos*, peut-être déjà suspect, et rarement le mot *apathès* (quatre ou cinq fois).

Saint Grégoire de Nysse chante «le Christ, chorège de l'*apathéia* [30]».

Evagre est le grand docteur de l'*apathéia*. Il définit la vie «pratique» : «La *praktikè*, c'est une méthode spirituelle qui purifie la partie passionnée de l'âme *(to pathètikon méros)* [31].»

L'état d'oraison est défini, lui aussi, en référence à l'*apathéia* : «L'état d'oraison, c'est un habitus impassible qui, par un amour suprême, ravit sur les cimes intellectuelles l'intelligence éprise de sagesse et spirituelle [32].»

Quant au Royaume des cieux, il se définit comme une conjonction d'*apathéia* et de *gnôsis* : «Le Royaume des cieux est l'impassibilité de l'âme, accompagnée de la science vraie des êtres [33].»

Selon Evagre, l'*apathéia* n'est pas absence de sensation, mais tranquillité malgré les sensations : «L'*apathéia* est l'état de tranquillité d'une âme raisonnable, lequel est fait de douceur et de chasteté. Est impassible celui qui ne se trouble pas : il n'est pas nécessaire qu'il ne sente rien [34].» C'est la victoire sur l'agressivité et la sensualité.

L'*apathéia* conserve le calme de l'esprit

– au souvenir des passions : «L'âme qui possède l'impassibilité, c'est, non pas celle qui n'éprouve aucune passion devant les objets, mais celle qui demeure imperturbable aussi devant leurs souvenirs [35].»

– à la pensée des passions : «J'appelle *apathéia*, non pas l'abolition du péché en acte, car cela s'appelle *enkratéia*, mais ce qui supprime en esprit les pensées passionnées [36].»

– à l'imagination des passions : «Le rôle de la continence est de regarder de façon impassible les objets qui déclanchent en nous des imaginations contraires à la raison [37].»

L'*apathéia* maîtrise les passions même pendant le sommeil; Evagre discerne dans le calme la preuve de l'impassibilité :

> C'est une preuve d'impassibilité, que l'intellect ait commencé à voir sa propre lumière, qu'il demeure calme devant les visions du sommeil, et qu'il regarde les objets avec sérénité [38].

> Les preuves de l'impassibilité, nous les reconnaîtrons, de jour aux pensées, et de nuit aux rêves. Et nous dirons que, si l'impassibilité est la santé de l'âme, sa nourriture est la science [39].

Ailleurs encore, Evagre définit l'*apathéia* comme la santé de l'âme :

> Il y a entre la contemplation et l'*apathéia* le même rapport qu'entre la santé spirituelle et le pain qui nourrit l'âme, entre le vêtement nuptial et le banquet de noces pour lequel il est requis [40].

C'est dire que les passions sont des maladies et sont proprement «pathologiques».

Evagre distingue l'*apathéia* parfaite de l'*apathéia* imparfaite :

> L'impassibilité parfaite survient dans l'âme après sa victoire sur tous les démons qui s'opposent à la pratique; l'impassibilité imparfaite se dit relativement à la puissance du démon qui lutte encore contre elle [41].

> Le parfait ne pratique pas l'abstinence ni l'impassible la persévérance, puisque la persévérance est le fait de celui qui est sujet aux passions et l'abstinence le fait de celui qui est tourmenté [42].

> Le démon de la vaine gloire s'oppose au démon de la fornication, et on ne peut admettre que tous deux assaillent l'âme en même temps, car l'un promet les honneurs, l'autre conduit au déshonneur. Si donc l'un des deux s'approche et te serre de près, façonne alors en toi les pensées du démon adverse et si tu as pu, comme on dit, chasser un clou par l'autre, sache que tu es près des frontières de l'impassibilité. Car ton intellect a eu la force de détruire par des pensées humaines des pensées du démon. Mais repousser par l'humilité la pensée de la vaine gloire, ou par la continence celle de fornication, serait la preuve d'une impassibilité profonde [43].

L'égalité d'humeur avec tous les frères, par delà les incompatibilités d'humeur et les affinités électives, est une marque certaine d'*apathéia* :

> Il n'est pas possible d'aimer également tous les frères, mais il est possible d'agir avec impassibilité dans nos rapports avec tous, en étant exempts de rancune et de haine [44].

La charité est la fleur de l'*apathéia*, comme l'*apathéia* est la fleur de la «pratique» : «La charité est fille de l'impassibilité; l'impassibilité est la fleur de la pratique [45].»

Selon Evagre, comment acquérir l'*apathéia* ?

L'*apathéia* est une grâce du Christ : «Rappelle-toi ta vie d'autrefois, et tes anciennes fautes, comment tu étais sujet aux passions, toi qui, par la miséricorde du Christ, es parvenu à l'impassibilité [46].»

Cependant, un régime alimentaire sobre favorise l'acquisition de l'*apathéia*. Evagre cite l'apophtegme d'un ancien : «Un régime assez sec et régulier (non cuit et sans caprice) joint à la charité conduit rapidement le moine au port de l'impassibilité [47].»

Tant que le moine n'a pas acquis l'*apathéia*, il combat les démons dans la nuit; l'*apathéia* lui permet de lutter contre eux dans la lumière :

> L'intellect, tant qu'il fait la guerre aux passions, ne contemplera pas les raisons de la guerre, car il ressemble à celui qui combat dans la nuit; mais quand il aura acquis l'impassibilité, il reconnaîtra facilement les manœuvres des ennemis [48].

L'*apathéia* permet d'accéder à la contemplation : «Ils connaissent la grâce du Créateur ceux qui, par le moyen de ce corps, ont obtenu l'impassibilité de l'âme et perçoivent dans une certaine mesure la contemplation des êtres [49].»

Pour terminer, il convient de citer un dernier texte d'Evagre, où il dresse une généalogie des vertus qui permet de discerner la place occupée par l'*apathéia* dans la doctrine évagrienne :

> La foi *(pistis)* est affermie par
> la crainte *(phobos)* de Dieu, et celle-ci
> par l'abstinence *(encratéia)*, celle-ci est rendue inflexible
> par la persévérance *(hypomonè)* et
> par l'espérance *(elpis)*, desquelles naît
> l'impassibilité *(apathéia)*, qui a pour fille
> la charité *(agapè)*; et la charité est la porte
> de la science *(gnôsis)* naturelle, à laquelle succède
> la théologie *(théologia)*, et, au terme,
> la béatitude *(makariotè)* [50].

Le **Pseudo-Macaire** affirme que l'Impassible a souffert [51]; mais il sait aussi, d'expérience, que «la charité rend impassibles ceux qui aspirent à la recevoir [52].»

Diadoque de Photicé accorde une place de choix à l'*apathéia*. Il définit la foi comme : «une pensée sur Dieu exempte de passion [53].»

Seule la charité peut procurer l'impassibilité : «L'impassibilité, aucune autre vertu ne peut la procurer à l'âme, si ce n'est la charité seule [54].»

Vivre dans l'action de grâces est une preuve d'impassibilité : «Si l'âme reçoit avec action de grâces les peines de maladies, l'âme fait connaître qu'elle n'est pas loin des confins de l'impassibilité [55].»

L'*apathéia* n'est pas absence de tentation, mais résistance à la tentation : «L'impassibilité ne consiste pas à n'être pas attaqués par les démons ... mais à rester inexpugnables quand ils nous attaquent [56].»

L'*apathéia* est la qualité du théologien : «Le théologien dont l'âme est pénétrée et enflammée par la parole même de Dieu aborde, après des vicissitudes, aux larges espaces de l'impassibilité [57].»

L'amour spirituel est seul capable d'établir dans l'*apathéia*, à la différence de l'amour naturel : «Si l'amour naturel est signe que la nature a une certaine santé du fait de la continence, jamais il ne peut bonifier l'esprit et l'établir dans l'impassibilité comme dans l'amour spirituel [58].»

Mais l'*apathéia* n'est pas pour autant une passivité, une inactivité; Diadoque de Photicé la définit au contraire comme un feu et un désir :

> Lorsque l'âme a commencé à se purifier par l'intensité de son attention, alors, comme un vrai remède de vie, elle sent la crainte divine qui la brûle, comme par l'action de ses reproches, dans un feu d'impassibilité. Aussi désormais, elle se purifie peu à peu et marche vers la purification parfaite, croissant en charité dans la mesure même où elle décroît en crainte, pour arriver ainsi à la charité parfaite où il n'y a plus de crainte mais l'entière impassibilité que produit le désir de la gloire de Dieu [59].

Dorothée de Gaza distingue ceux qui renoncent aux actes passionnés (par le baptême) et ceux qui renoncent aux passions (par la vie monastique) :

> Il y eut des amis de Dieu qui, après de saint baptême, non seulement renoncèrent aux actes des passions, mais voulurent vaincre les passions elles-mêmes et devenir impassibles : tels saint Antoine, Pachôme et les autres Pères théophores [60].

Le renoncement à la volonté propre conduit au détachement, et le détachement à l'*apathéia*. Mais cet itinéraire exige l'aide constante de Dieu :

En retranchant sa volonté, on obtient le détachement, on parvient, Dieu aidant, à une parfaite *apathéia* [61].

Saint Jean Climaque consacre l'avant-dernier échelon de son Echelle sainte à «la divine impassibilité qui est le ciel sur la terre». Quand on a le bonheur de la posséder, on est déjà ressuscité :

Certains définissent l'*apathéia* comme une résurrection *(anastasis)* de l'âme qui précède celle du corps; d'autres disent qu'elle est une parfaite connaissance de Dieu, semblable à celle des anges [62].

L'*apathéia* est le début de la résurrection générale [63].

C'est l'observation des commandements qui permet de l'acquérir, déclare un scholion sur Climaque [64]. L'*apathéia* elle-même, déclare le même scholion, conserve la *gnôsis*.

Selon son habitude, Climaque dresse une généalogie des vertus : «De l'obéissance naît l'humilité, et de l'humilité l'*apathéia* [65].»

Ailleurs il considère comme synonymes charité, *apathéia* et adoption filiale : «*Agapè*, *apathéia* et *uiothésia* ne diffèrent que de nom. Comme la lumière, le feu et la flamme concourent au même effet [66].»

C'est que l'*apathéia* est «initiative de Dieu et attribut de Dieu» (selon le titre du degré XXIX). Au psaume 45,11 qui déclare : «Sachez que je suis Dieu», Climaque ajoute «et *apathéia*».

Ailleurs encore Climaque, commentant Galates 2,20, affirme : «L'impassible ne vit plus lui-même, mais le Christ vit en lui [67].»

Ainsi l'impassibilité du moine est imitation de celle du Christ et participation à celle de Dieu. Cependant, l'impassibilité n'est pas indispensable au salut; on peut être sauvé sans avoir atteint ici-bas l'*apathéia* :

Que tous deviennent impassibles, cela ne se peut; mais que tous soient sauvés et réconciliés avec Dieu, cela n'est pas impossible [68].

L'impassibilité est, par ailleurs, présentée comme une lente conquête que le moine obtient en salaire de toute une vie peineuse :

Offre au Christ les labeurs de ta jeunesse et, devenu vieux, tu jouiras de ce trésor de l'impassibilité [69].

Climaque distingue aussi, avec beaucoup de perspicacité, l'impassibilité et la prière :

Autre chose est l'impassibilité de l'intelligence, autre chose la vraie prière... Celui qui a la vraie prière selon les saints est déjà parvenu nécessairement à l'impassibilité de l'esprit. Mais celui qui n'a que l'esprit impassible n'a pas encore acquis la vraie prière [70].

Maxime le Confesseur écrit de même : «Celui qui est devenu impassible peut ne pas prier vraiment, mais se disperser et s'éloigner de Dieu... Celui qui est parvenu à l'impassibilité ne prie pas encore vraiment. Il peut en effet planer dans les pensées abstraites, se distraire dans leurs discours, et demeurer loin de Dieu [71].»

Les passions enserrent l'homme comme les bandelettes le corps d'un cadavre : seul le Christ peut nous en libérer, comme il fit de Lazare :

Celui qui s'est retiré du monde (pleure) jusqu'à ce qu'il voie Jésus venir à lui, écarter de son cœur la pierre de l'endurcissement, délivrer son intellect, comme un autre Lazare, des bandelettes du péché, et commander aux anges, ses ministres : «Déliez-le de ses passions et laissez-le aller vers la bienheureuse impassibilité » [72].

L'**abba Poemen** déclare : «Tout ce qui est issu de la passion est péché [73].»

Cette identification de la passion au péché sous-tend la doctrine monastique de l'*apathéia*.

Les **Pères du désert** notent que l'*apathéia* n'est pas le fruit de l'effort de l'homme (comme dans le stoïcisme), mais une grâce de Dieu.

Barsanuphe : «L'impassibilité, c'est un charisme de Dieu, et il l'accorde à qui il veut [74].»

Hésychius le Sinaïte : «La route vers la gnose est l'*apathéia* et l'humilité, sans lesquelles personne ne verra le Seigneur [75].»

Thalassios : «L'*apathéia* est l'immobilité *(akinèsia)* de l'âme en face du mal : il est impossible de l'obtenir sans la grâce du Christ [76].»

Théodoret de Cyr n'emploie pas le substantif *apathéia* dans l'Histoire Ecclésiastique et n'emploie que deux fois l'adjectif *apathès*, dans un cas pour dire que les moines de Chalcis «s'exerçaient à la vie impassible dans des corps passibles [77]». Ailleurs, l'impassibilité paraît être chez lui une caractéristique du moine; de Julien Saba il déclare : «Il s'était exercé dans une nature mortelle à l'impassibilité [78].» P. Canivet, qui cite ce texte [79], précise : «Cette impassibilité apparaît ici moins comme un terme qu'on a déjà atteint qu'un idéal vers lequel on s'efforce de tendre.»

Dans sa correspondance, Théodoret indique que l'*apathéia* est participation à la rédemption du Christ :

> Le Fils unique de Dieu, lui-même impassible, a pris une nature capable de souffrir afin que, par les souffrances de sa chair, il procurât l'exemption de la souffrance à ceux qui croiraient en lui [80].

> Le Verbe de Dieu s'est fait homme non pour rendre passible la nature impassible, mais pour faire don, par sa souffrance, de l'impassibilité à la nature passible [81].

Pallade raconte dans l'Histoire lausiaque quelques anecdotes savoureuses pour illustrer la doctrine de l'*apathéia* :

> Deux époux vivent comme frère et sœur, étant parvenus à l'impassibilité [82].

> Le moine Sérapion propose à une vierge de traverser nue toute la ville de Rome pour prouver son impassibilité [83].

> Elpidius parvint à un tel degré d'impassibilité en macérant son corps, que le soleil brillait à travers ses os [84].

> L'amma Talis était parvenue à un tel degré d'impassibilité qu'elle vint s'asseoir auprès de moi et posa sa main sur mon épaule avec beaucoup de familiarité [85].

Il met en garde contre une *apathéia* sans discernement : «Beaucoup d'entre les frères, infatués de labeurs et d'aumônes, se targuant de célibat ou de virginité et ayant placé leur confiance dans une méditation des sentences divines et dans des pratiques de zèle, ont perdu de vue l'impassibilité par manque de discernement, sous prétexte de piété [86].»

Saint Nil, dans une formule lapidaire, affirme que l'unité convergente de la vie permet de trouver l'*apathéia* : «La *monotropia* donne l'*apathéia* [87].»

Barsanuphe et Jean de Gaza, dans le même sens, notent la relation entre prière continuelle et *apathéia* : «Prier sans cesse appartient au degré de l'impassibilité. On expérimente alors la venue de l'Esprit [88].»

Isaac le Syrien distingue la tentation et le consentement : «L'*apathéia* ne consiste pas à ne pas ressentir les passions, mais à ne pas les accueillir [89].» Il note aussi : «Le désert endort les passions. Cependant il n'est pas demandé seulement au moine d'endormir les passions, mais de les déraciner [90].»

Nicétas Stéthatos voit dans l'impassibilité la porte de la connaissance de Dieu :

> L'âme repentie qui a donc pris le parti de marcher dans les limites de la vertu et jugé bon de s'en tenir, conformément à sa nature, à sa marche naturelle, commence à marcher sans détour sur la voie montante; elle ne donne ni sommeil ni assoupissement aux paupières de son corps, ni repos à ses tempes, jusqu'au jour où elle trouve à force de peines et de larmes un lieu d'impassibilité, comme une porte donnant sur un palais, et pénètre dans le sanctuaire de la connaissance de Dieu [91].

L'impassibilité appartient à la nature angélique, mais l'homme peut y accéder :

> Tels nous a voulus Dieu, impassibles, sans souci, n'ayant d'autres occupations que celle des anges [92].

Le **Pseudo-Macaire** fait de l'impassibilité une grâce que le Christ communique à l'homme :

> Grâce à la sanctification et à sa propre impassibilité, le Sauveur habite dans les justes, afin que, de même qu'il est lui-même impassible, il rende aussi impassibles ceux qui le reçoivent [93].

Maxime le Confesseur définit l'*apathéia* «un état de paix tel que l'âme parvient difficilement à se mouvoir vers le mal [94].»

Il distingue quatre étapes de l'*apathéia* : l'abstention des choses mauvaises, le rejet des pensées mauvaises, l'immobilité devant les sollicitations du mal, enfin l'*apathéia* qui repousse les imaginations mauvaises [95]. Dans les Centuries sur la Charité, il conseille de ne pas se glorifier de son impassibilité :

> Ne t'imagine pas avoir l'*apathéia* (la parfaite paix intérieure), tant que l'objet n'est pas là. Lorsqu'il paraît, si tu restes sans t'émouvoir,

pour lui d'abord et pour son souvenir ensuite, sache alors que tu as atteint ses frontières. Toutefois, même en ce cas, garde-toi des sentiments de mépris, car la vertu, si elle dure, tue les passions; mais négligée, elle les réveille [96].

Un auteur de la Philocalie, **Jean de Carpathios** (VIIème siècle), compare le moine tenté par les passions au Buisson ardent qui ne se consume pas :

De même que le feu entourait le buisson sans le consumer (Ex. 3,2), de même en ceux qui ont reçu le charisme de l'impassibilité, les ardeurs de la chair ne troublent ni ne ravagent l'intelligence [97].

Ce symbolisme, on l'a vu, est déjà utilisé par Philon dans sa Vie de Moïse (chapitre 65).

La Philocalie contient aussi l'œuvre d'un **Pierre Damascène**, dont il est difficile de fixer l'époque (probablement le Xème siècle). Les Centuries de cet auteur comportent un véritable petit traité de l'*apathéia*, dont voici quelques passages plus originaux :

Le *penthos* et l'*hypomonè* engendrent l'espérance et l'*apathéia* [98].

Tel est sans doute le signe de l'impassibilité : être en tout sans trouble et sans peur... A la mesure de la violence qu'on se fait à soi-même, on parviendra au repos de l'état impassible [99].

L'absence de passion vient de l'espérance. Car celui qui espère atteindre ailleurs la richesse éternelle n'a pas de mal à mépriser celle qu'il a sous la main [100].

Par la contemplation, l'impassible est toujours attentif à Dieu. Car l'impassibilité devant le sensible suscite la contemplation de l'intelligible [101].

L'impassibilité est chose étrange et paradoxale... Quand bien même un homme serait impassible, sans l'Esprit Saint, il est bien plutôt insensible. C'est pourquoi les Grecs (païens) qui ignorent ces choses disent : «Ne sois pas impassible comme ce qui n'a pas d'âme.» Ils parlaient comme ils savaient, car ils n'avaient pas la connaissance de l'Esprit Saint [102].

A ces textes de Pierre Damascène, il convient de joindre deux autres textes de la même veine, l'un d'Hésychius le Sinaïte, l'autre d'Elie l'Ecdicos :

Le chemin qui mène à la connaissance est l'*apathéia* et l'humilité, sans lesquelles nul ne verra le Seigneur [103].

La passion disparaît de l'âme par le jeûne et la prière; la mollesse, par la veille et le silence; le penchant par l'*hèsychia* et l'attention; quant à l'*apathéia*, elle vient du souvenir de Dieu [104].

4. L'impassibilité en Occident

Saint Jérôme, dans une lettre à Ctésiphon, critique l'*apathéia* stoïcienne comme impossible à pratiquer, et l'*apathéia* d'Evagre comme inhumaine :

Les Stoïciens, à propos de ce que les Grecs appellent *pathè*, et que nous pouvons appeler «perturbations», à savoir la tristesse et la joie, l'espérance et la crainte, dont deux concernent le présent et deux l'avenir, affirment qu'elles peuvent être extirpées des âmes et qu'on peut empêcher absolument l'existence chez l'homme de la moindre fibre ou racine des vices, par la méditation et l'exercice assidu des vertus...

Evagre ... a édité un livre et des maximes *péri apathéias*, chose que nous pouvons nommer impassibilité et qui se produit quand l'âme n'est émue par aucune pensée ni aucun défaut et qui – pour simplifier le langage – est ou une pierre ou un Dieu [105].

Lactance, à son tour, critique violemment la prétention des Stoïciens à détruire les passions, qui sont dans une certaine «mesure» des dons de Dieu :

Fous sont les Stoïciens qui ne se contentent pas de modérer les passions, mais qui les détruisent et qui veulent en quelque sorte châtrer l'homme d'éléments naturels. C'est comme si l'on essayait d'ôter la crainte aux cerfs, le venin aux serpents, le rugissement aux lions, la douceur aux brebis, car la nature a réuni dans l'homme tous ces mouvements qu'elle a imprimés dans les bêtes ... Si l'opinion des médecins est véritable qui mettent les affections de la joie dans la rate, de la colère dans le fiel, de l'incontinence dans le foie, de la crainte dans le cœur, ne sera-t-il pas plus aisé de faire mourir l'homme que de le priver de ces organes ? Il faut avoir perdu le sens pour vouloir retrancher de l'homme ce qu'il a reçu de la nature [106].

Boèce, disciple fidèle de la tradition philosophique grecque, conseille de renoncer aux quatre passions fondamentales : «Chasse la joie, bannis la crainte, repousse l'espoir, refuse la douleur [107].»

Saint Thomas d'Aquin reconnaît lui aussi : «Toute passion trouble le calme requis au bon emploi de la raison [108].» Cependant,

à la question : «Toute passion de l'âme est-elle moralement mauvaise ?», il répond :

> Les passions ne sont maladies ou troubles de l'âme que lorsqu'elles manquent de mesure selon la raison ... En tant qu'elles s'émancipent de l'ordre rationnel, les passions inclinent au péché, mais dans la mesure où elles sont réglées par la raison, elles relèvent de la vertu [109].

Ailleurs, il va jusqu'à affirmer que les vertus ne peuvent exister sans passion :

> Si nous appelons passions les affections désordonnées, comme l'ont fait les Stoïciens, alors il est évident que la vertu parfaite est en dehors des passions. Mais si nous appelons passions tous les mouvements de l'appétit sensible, alors il est clair que les vertus qui s'occupent de passions comme de leur propre matière ne peuvent exister sans les passions [110].

Hegel écrira dans le même sens : «Rien de grand n'a jamais été accompli ni ne saurait s'accomplir sans les passions. C'est une moralité morte, et même trop souvent une moralité hypocrite, que celle qui s'élève contre la passion par le seul fait qu'elle est passion[111].» Nietsche aurait souscrit à une telle réflexion.

On le voit, la doctrine de l'*apathéia* n'est reçue en Occident qu'avec réticence, sinon refus. Plus qu'à la destruction des passions, l'Occident invitre généralement à la modération des passions, à la soumission à la raison.

Les Latins, comme les Grecs, mettent volontiers en relation l'*apathéia* et l'*agapè*; ainsi **Cassien** : «La charité que décrit saint Paul (I Cor. 13,3), qu'est-ce autre chose qu'offrir continuellement à Dieu un cœur pur et sans reproche, et le garder intact à tout mouvement de passion [112] ?»

Saint François de Sales raconte une anecdote sur saint Ignace de Loyola qui prouve que l'amour de Dieu permet seul de supporter l'épreuve sans trouble : «Le bienheureux Ignace de Loyola ... eut le courage de se promettre que, s'il voyait dissiper la Compagnie – qui serait le plus âpre déplaisir qu'il pût recevoir – dans demi-heure après il en serait résolu et s'accoiserait en la volonté de Dieu [113].»

Deux Orientaux modernes demeurant en Occident, le Père André Scrima et Monseigneur Antoine Bloom, ont bien discerné l'ambiguïté du mot «passion» :

> *Apathéia* (libération des passions) : ce mot est pratiquement intraduisible, son noyau étymologique – *pathè* – réunissant en un seul mot deux aspects différents mais indissociables : la passion active exprimant la passion antique du créé (désir, affirmation de soi, domination) et un aspect passif, «l'envahissement de l'être par le néant», pour paraphraser saint Maxime [114].

> L'impassibilité de Dieu ... être impassible, c'est ne jamais être au mode agi, n'être jamais au passif, être souverainement actif et non pas l'objet d'une action extérieure [115].

Cette doctrine de l'*apathéia* parcourt toute la tradition chrétienne : *Gelassenheit* chez les mystiques rhénans, *indiferencia* chez les jésuites espagnols, *abandon* dans l'Ecole française.

5. Conclusion

Au Dieu impassible des Grecs, le Zeus olympien, s'oppose le Dieu aux sentiments humains, qui se révèle dans l'Ancien Testament dans sa colère, sa jalousie et sa miséricorde.

L'Incarnation propose en Jésus un Homme-Dieu qui a faim, qui a soif, qui pleure, qui a peur, qui souffre et qui meurt. Ainsi peut-on dégager les caractères spécifiques de l'*apathéia* chrétienne :

– Elle n'est pas insensibilité à la souffrance, mais elle l'assume comme le Christ; elle n'est pas sérénité égoïste, ou impassibilité hautaine, mais participation à l'*agapè* divine.

– Elle n'est pas destruction des passions, mais soumission des passions à la raison afin de les orienter, pour le progrès personnel et le service des autres.

– Elle n'est pas le résultat d'un effort de l'homme ou d'une technique psycho-somatique, mais grâce d'un Dieu que sa passion pour l'homme (sa philanthropie) a mené jusqu'à la passion de la croix.

Aussi, selon la remarque du P. Hausherr, «le sentiment chrétien en face de tous événements ne s'appellera pas d'un mot tout négatif comme *apathéia, ataraxia* ou *epochè*; son vrai nom sera *eucharistia* [116] ».

Urs von Balthasar dira de même : « L'*apathéia* chrétienne est le contraire d'une technique faite pour se protéger de la souffrance, elle est le pur abandon à l'amour éternel au-delà du plaisir et de la douleur [117].»

NOTES

1. Cf. J. MONCHANIN et H. LE SAUX, *Ermites du Saccidananda*, Casterman, 1956, p. 185.
2. *Dhammapada*, str. 412, cité par H. Oldenberg, *Le Bouddha...*, Alcan, 1934, p. 341.
3. *Çariyâ-Pitaka*, III,15, id., p. 335.
4. *Udâna*, VIII,8, id., p. 331.
5. Le Bouddha, Sermon du Feu.
6. *Maitneyi Upanishad*, cité par L. de La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, 1925, p. 146.
7. *Samyutta-Nikâya*, cité par H. Oldenberg, *Le Bouddha...*, Alcan, 1934, p. 300.
8. Id., p. 122.
9. *Anguttara*, IV,414.
10. *Manuel*, XII,2.
11. *Pensées*, IX,1.
12. *Quod Deus sit immutabilis*, 71.
13. *Legum allegoriae*, II,102.
14. Id., 100.
15. Id., III,129.
16. *Quis rerum divinarum heres sit*, 203.
17. *Quod deterius*, 46.
18. *De Vita Moïsi*, 65.
19. *Ennéades*, I,2,5.
20. *Ennéades*, III,6.
21. *Ennéades*, III,6,5.
22. *De l'âme*, III,4,429b.
23. *Ephésiens*, VII,2.
24. *II Apologie*, I,2; cf. *I Apol.*, X,2.
25. *Dial. avec Tryphon*, 124,4.
26. Id., 45,4; cf. 46,7.
27. *Le Pédagogue*, I,252C.
28. *Stromates*, VI,292.
29. H. D. PIRE, o.p., « Sur l'emploi des termes *apathéia* et *éleos* dans les œuvres de Clément d'Alexandrie », *R. S. Ph. et Th.*, 27 (1938), p. 43.
30. *De perfecta christiana forma*, PG 46,284D.
31. *Traité pratique*, 78, PG 40, 1233B, SC, p. 667.
32. *De oratione*, 52, PG 79,1177, I. Hausherr, *Les leçons...*, p. 76
33. *Traité prat.*, 2, PG 40,1221D, SC, p. 499.
34. *Centuries*, VII,3.
35. *Traité prat.*, 67, SC, p. 653.
36. *De malignis cogit.*, XXV, PG 79,1229C.
37. *Traité prat.*, 89, SC, p. 687.
38. Id., 64, p. 649.
39. Id., 56, p. 631.
40. *Ad Anat.*, 64, PG 40,1237D.

41. Id., 60, p. 641.
42. Id., 68, p. 653.
43. Id., 58, p. 637.
44. Id., 100, p. 711.
45. Id., 81, p. 671; cf. « La charité est le lien de l'impassibilité », *Euloge*, 23, PG 79,1124C.
46. Id., 33, p. 575.
47. Id. 91, p. 693; id. Evagre 6, PG 65,176A, *Sentences des Pères...* IV, 1981, p. 94.
48. Id., 83, p. 673.
49. Id., 53, p. 621.
50. *Traité prat.*, Prol., 8, SC, pp. 491-493.
51. *Hom.* 3,1,3, SC 275, p. 87, et 3,2,2, p. 91.
52. Id., *Hom.*, 28,3,4, p. 339.
53. *Oeuvres spirit.*, *Cent Chap....*, Préambule, p. 84.
54. Id., LXXXIX, p. 150.
55. Id., LIV, p. 116.
56. Id., XCVII, p. 160.
57. Id., LXXII, p. 131.
58. Id., LXXIV, p. 133.
59. Id., XVII, p. 93-94.
60. *Oeuvres spirit.*, Inst. I,2, SC, p. 163.
61. Id., I,20, p. 177.
62. *L'Echelle sainte*, XXIX,3, PG 88,1148B, Bellefontaine, p. 301.
63. Id., XXIX,6, 1148D, p. 302.
64. PG 88,1153B.
65. Id., IV,78, 709D, p. 79.
66. Id. XXX,9, 1156B, p. 306.
67. Id., XXIX,13, 1152B, p. 304; et XXIX,11, p. 303.
68. Id., XXVI,65, 1029D, p. 245.
69. Id., I,42, 641B, p. 40-41.
70. Cité par Calliste et Ignace Xanthopoulos, *Cent.*, 72, *Philocalie*, t. 1, Bellefontaine, 1979, p. 164.
71. *De Oratione*, 55, I. Hausherr, *Les leçons...*, p. 80; cité par Calliste et Ignace Xanthopoulos, *Cent.*, 72, *Philocalie*, t. 1, Bellefontaine, 1979, p. 163.
72. *L'Echelle sainte*, I,17, PG 88, 633D, Bellefontaine, p. 35.
73. Apophtegme traduit du syriaque, Bu II,72. *Sentences des Pères...* II, Solesmes, 1970, p. 230.
74. Lettre 141, *Correspondance*, Solesmes, 1971, p. 127.
75. *Cent.*, I,40, PG 93,1501, *Philocalie*, t. 3, Bellefontaine, 1980, p. 37.
76. *Cent.*, I,40, PG 91,1432.
77. *Hist. Eccl.*, II,17,2.
78. *Hist. Rel.*, 1324C, SC 234, p. 245.
79. *Théologie de la vie monastique*, Aubier, 1961, p. 258.
80. Lettre 113 (à saint Léon de Rome), SC 111 (t. III), p. 61.
81. Id., lettre 146 (aux moines de Constantinople), p. 187.
82. *Hist. lausiaque*, VIII,4, DDB, p. 52.
83. Id., XXXVII, 15-16, p. 110.
84. Id., XLVIII,3, p. 130.
85. Id., LIX,I, p. 138.
86. Id., Prol. 8, p. 37.
87. *Logos asceticos*, VI, PG 79, 725D.

88. *Correspondance*, Solesmes, p. 82, lettre 87.
89. *Discours*, 81, DDB, 1981, p. 399.
90. Id., lettre IV, p. 468.
91. *Opuscules et Lettres, De l'âme* 60, SC 81, p. 123.
92. Id., *Du Paradis*, 13, p. 169.
93. *Discours* XL, PG 34,409C-412A.
94. *Centuries sur la Charité*, I,36, PG 968, SC, p. 75.
95. *Quaest. ad Thal.*, PG 90,544C, *Philocalie*, t. 6, Bellefontaine, 1985, *Cent. sur la théol.*, V,51, p. 178.
96. *Cent. sur la Charité*, IV,54, SC, p. 163.
97. *Philocalie*, t. 3, Bellefontaine, 1980, *Cent chapitres...*, 3, p. 90.
98. *Philocalie*, t. 2, 1980, p. 265.
99. Id., p. 129.
100. Id., p. 256.
101. Id., p. 261.
102. Id., p. 294-295.
103. Hésychius le Sinaïte, *Cent*,67, *Philocalie*, t. 3, 1980, p. 37.
104. Elie l'Ecdicos, *Anthologium*, 74, PG 127,1141C, cité par Calliste et Ignace Xanthopoulos, Cent., 89, *Philocalie*, t. 1, 1979, p. 194.
105. *Epist.*, 133,1 et 133,3.
106. *Institutions divines*, VI,15.
107. *De la consolation philosophique*, I,7.
108. *Somme Théol.*, Ia IIae, qu. 44, art. 2.
109. Id., Ia IIae, qu. 24, art. 2.
110. Id., qu. 59, ant. 5, Conclusion.
111. Cité par Lalande, *Vocab. de la Philos.*, t. II, p. 564.
112. *Conférences*, I,6, SC 42, p. 84.
113. *Traité de l'Amour de Dieu*, livre IX, chap. 6.
114. A. SCRIMA, dans *Hermès* 6, 1969, p. 166.
115. A. BLOOM, dans *Contacts*, 1970, p. 111.
116. «La spiritualité des premières générations chrétiennes» dans *La Mystique et les mystiques*, DDB, 1965, p. 439.
117. *La Gloire et la Croix*, IV,2, Aubier, 1981, p. 108.

BIBLIOGRAPHIE

G. BARDY, article *Apathéia*, dans *DSp*, t. III (1934), col. 727-746.

A. DIRKING, «Die Bedeutung des Wortes Apathie beim hl. Basilius dem Grossen», *Theologische Quartalschrift* 140 (1954), p. 202-212.

P. de LABRIOLLE, «Apathéia», dans *Mélanges A. Ernout*, 1940, p. 215-223, dans *Realexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart.

E. MONTMASSON, «La doctrine de l'*apathéia* d'après saint Maxime», *Echos d'Orient* XIV (1911), p. 36-41.

D. PIRE, «Sur l'emploi des termes *Apathéia* et *Eléos* dans les œuvres de Clément d'Alexandrie», *Revue des Sc. Ph. et Th.* 27 (1938), p. 427-431.

A.R. PRIMMER, *Apathéia und Eléos im Gottesbegriff des Origenes*, Dissert., Wien, 1955.

Ἀποταγή

Apotagè

Renoncement

Apotagè

Apotaxia

Renoncement

1. Dans le Nouveau Testament : le renoncement.
2. Chez les Pères du désert.

Trois mots grecs ayant la même racine expriment le renoncement : *apotagè, apotaxis, apotaxia*.

Le premier est le plus fréquent.

1. Dans le Nouveau Testament

Le substantif *apotagè* n'est pas employé, mais le verbe *apotassesthai* : « Quiconque parmi nous ne renonce pas à tous ses biens ne peut pas être mon disciple » (Lc 14,33).

Matthieu (16,24) et Luc (9,23) emploient le verbe *aparneîsthai* : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. »

Ailleurs (Lc 9,61; Act. 18,18; II Cor. 2,13), le verbe a le sens de séparer, prendre congé, dire adieu.

Suivre le Christ exige une *renonciation* à ses biens, un *renoncement* à sa famille, un *reniement* de soi-même.

– La renonciation est le fait de renoncer à un droit sous la forme d'un désistement, d'une démission, d'une abdication.

– Le renoncement est le fait de se détacher d'une opinion, d'une idée, d'un projet.

– Le reniement est le fait d'abandonner, de désavouer un choix antérieur (apostasie, abjuration).

L'*apotagè* est comme la conséquence de la *métanoia* : la conversion entraîne une révision de la table des valeurs, un désistement de ses droits, un détachement de ses idées, un désaveu de sa conduite passée.

2. Chez les Pères du désert

Cassien, commentant l'ordre de Dieu à Abraham : « Sors de ta terre, de ta parenté, de la maison de ton père » (Gen. 12,1), discerne trois renoncements successifs : aux richesses, aux passions, aux souvenirs du monde présent [1].

Le mot *apotagè* n'est employé ni par Evagre, ni par Diadoque de Photicé, ni par Nicétas Stéthatos. On le relève une douzaine de fois chez Pallade, il désigne l'entrée dans la vie monastique.

A la question : «Faut-il renoncer à tout pour accéder à ce genre de vie selon Dieu (i.e. la vie monastique) ?», **Saint Basile** répond que le moine «renonce à toutes les affections du monde qui sont capables de l'empêcher d'atteindre le but [2]». Puis il énumère les différents aspects du renoncement :

– Le renoncement, c'est une *rupture* des liens de cette vie matérielle et temporelle.

– Le renoncement, c'est une *libération* des affaires humaines qui nous rend plus aptes à prendre le chemin de Dieu.

– Le renoncement, c'est un *moyen* d'obtenir la possession des biens qui dépassent l'or et l'argent.

– Le renoncement, c'est un *transfert* du cœur humain vers une conversation céleste.

– Le renoncement, c'est le *commencement* de la ressemblance du Christ [3].

Isidore de Péluse définit l'*apotagè* comme séparation de la matière [4].

Dorothée de Gaza emploie le substantif ou le verbe une dizaine de fois :

> Nous avons renoncé au monde et aux choses du monde; il faut de même renoncer à l'attachement aux choses matérielles. Il faut savoir ce qu'est le renoncement [5].
>
> Après avoir renoncé à ses richesses, à ses biens et à toute chose, il faut encore renoncer à leur attrait même. Tel est le parfait renoncement [6].

Climaque, à la suite des Anciens, définit ainsi le renoncement :

> Des «connaisseurs» ont bien défini le renoncement comme une guerre envers le corps et un combat contre le ventre [7].

Il discerne trois renoncements successifs (mais différents de ceux indiqués par Cassien) :

> Nul n'entrera couronné dans la céleste chambre nuptiale s'il n'accomplit le premier, le second et le troisième renoncements. Je veux dire le renoncement à toute affaire, à toute personne, à tout parent; puis le retranchement de sa volonté propre; enfin le renoncement à la vaine gloire qui accompagne l'obéissance [8].

Apotaxia

Le substantif est employé par **Dorothée de Gaza** pour définir la vie monastique, «renoncement *(apotaxia)* total à la patrie, aux parents, aux richesses, aux biens [9] ».

Le **Pseudo-Basile** l'emploie aussi : «(Si, par lâcheté, le candidat à la vie monastique choisit un maître faible), c'est vainement qu'il aura pratiqué le renoncement pour s'engager dans le combat spirituel [10].»

Quel que soit le terme employé, le renoncement comporte des étapes, des détachements successifs. **Climaque** intitule son Deuxième Degré : *Aprospathéia* [11].

Saint Grégoire le Grand, bon témoin de la tradition antérieure, résume ainsi les propos des Pères du monachisme : «Ici, saint Luc (9,23) nous dit de renoncer à ce que nous avons, là (14,33) il nous dit de renoncer à ce que nous sommes. S'il est pénible de renoncer à ses biens, il est plus pénible encore de renoncer à soi-même; c'est moins de renoncer à ce qu'on a qu'à ce qu'on est [12].»

Renoncer non seulement au mal, mais à certaines valeurs bonnes ne va pas sans conflit, mais une fois passé le seuil critique du choix, le renoncement est facteur d'unité et de liberté. Au contraire, si le renoncement a été fait par orgueil ou mépris des vraies valeurs auxquelles on a renoncé, le conflit, loin de s'apaiser, s'exaspère. C'est ce qu'a bien analysé Maurice Bellet [13] :

> Le résultat du renoncement ... c'est normalement la fin du caractère conflictuel que revêt le commencement du processus. Non qu'on passe à une simple tranquillité, sans angoisse ni blessure; bien plutôt passe-t-on à la force, la force devenue libre, et libre pour la relation, avec tout ce qui s'y joint. Si donc le renoncement gardait le style de la répression, demeurait un conflit bloqué, ce serait le signe de son échec, lors même qu'il amènerait aux plus grands «sacrifices» – et là surtout, peut-être !
>
> Il faut même aller plus loin. Car il se peut que, par peur, par narcissisme, ou pour toute autre cause, on s'attache en fait à l'aspect «volontariste» du renoncement : il ne manque pas de gens, spécialement en Occident, pour qui le culte de l'effort, la passion du travail, la manie de la règle, deviennent étrangement «ce qu'ils ne veulent pas perdre». L'une des pointes du renoncement, comme acceptation de l'autre et de soi-même, c'est alors de «se laisser aller»; c'est le non raidissement, l'abandon de la prétention à imposer sa volonté, y compris à soi-même, à son corps,

à ses fantasmes, à son désir; non par mollesse, mais en une ascèse de vérité, ordonnée à la relation vraie.

Concluons, en le répétant encore : le processus du renoncement n'est pas autre chose que le changement positif, affronté aux résistances de l'ancienne manière d'être. Et ces résistances doivent être effectivement reconnues telles qu'elles sont : travail d'autant plus nécessaire que, par le jeu de la «perversion», elles peuvent subir d'étranges métamorphoses, passer en ce qui est apparemment leur contraire.

On conçoit alors que le renoncement soit tout proche de cette opération : la «libération».

Le renoncement radical est pour certains la condition même pour accéder à la sainteté : «On n'a rien donné quand on n'a pas tout donné.»

La condition humaine l'exige un jour, tôt ou tard, de tout homme. Il faut, lors de sa mort, qu'on le veuille ou non, renoncer à tout – même à la vie. La sainteté exige cet héroïsme, non pas surhumain, mais surnaturel. C'est ce qu'exprime bien une page du Père de Guibert [14] :

> L'expérience est là pour le prouver : qu'on étudie la vie des «saints manqués», je veux dire prêtres, religieux ou simples fidèles, excellents, fervents et zélés, pieux et dévoués, mais qui cependant n'ont pas été des «saints» tout court : on constatera que ce qui leur a manqué, ce n'est ni une vie intérieure profonde, ni un sincère et vif amour de Dieu et des âmes, mais bien une certaine plénitude dans le renoncement, une certaine profondeur d'abnégation et totalité dans l'oubli de soi, qui les eût entièrement livrés au travail de Dieu en eux et qui, au contraire, nous ont frappés dans les vrais «saints». Aimer Dieu, le louer, se dévouer, se fatiguer, se tuer même à son service, autant de choses qui attirent les âmes généreuses, mais mourir totalement à soi, obscurément, dans le silence intime de l'âme, se déprendre, se laisser détacher à fond par la grâce de tout ce qui n'est pas pure volonté et service de Dieu, voilà l'holocauste secret devant lequel reculent la plupart des âmes, le point exact où leur chemin bifurque entre une vie fervente et une vie de haute sainteté.

Apotaxis

Le substantif *apotaxis* et le verbe *apotassein* sont employés dans le rituel du baptême que décrit Cyrille de Jérusalem : «Fuis (toutes les pratiques magiques), car si par elles tu tombes après avoir renoncé à Satan et t'être enrôlé sous le Christ, tu expérimenteras un maître

plus dur que naguère ... tu seras privé du Christ et tu feras l'expérience du Sire [15] !»

C'est aussi le mot qu'emploie Eusèbe pour décrire, d'après Philon, la vie des Thérapeutes : «Philon atteste, en premier lieu, le renoncement (des Thérapeutes) à leurs biens [16].»

NOTES

1. *Conférences*, III,6, SC 42, Paris 1955, p. 145-146.
2. *Grandes Règles*, 8, PG 31,936 A, Maredsous, p. 69.
3. Id., PG 31,940 B-C, p. 72.
4. *Epist.*, I,1, PG 78,180 A.
5. *Oeuvres spirituelles*, Inst. I,14, SC, p. 169.
6. Id., I,17, p. 175.
7. *L'Echelle Sainte*, XV,17, PG 88,881 D, Bellefontaine, p. 160.
8. Id., II,14, PG 88,657 A, p. 46.
9. *Oeuvres spirituelles*, Inst. I,11, SC, p. 165.
10. *De renuntiatione saeculi*, 3, PG 31,633 A; cf. Origène, PG 12,125 A.
11. *L'Echelle Sainte*, II, PG 88,653 B, Bellefontaine, p. 43.
12. *Homélie sur l'Evangile* 32,1, PL 76,1233.
13. *Naissance de Dieu*, DDB, 1975, p. 281.
14. *Dictionnaire de Spiritualité*, art. «Abnégation», t. I, 1932, col. 105-106.
15. *Catéchèse mystagogique*, I,8, PG 33,1073 A; cf. 1069 A.
16. *Histoire Ecclésiastique*, II,XVII,4.

Ἡσυχία

Hèsychia

Tranquillité

Hèsychia

Tranquillité

1. L'*hèsychia* dans la Bible : la sérénité du juste.
2. Conditions de l'*hèsychia* :

La solitude,	Ne rien faire,
Le silence,	Ne pas bouger,
L'obscurité,	Respirer,
Faire le vide,	Ruminer,
S'asseoir,	Etre attentif,
Se recueillir.	

3. Dangers de l'*hèsychia* :

Le sommeil,	Le souci,
La tension nerveuse,	L'insouciance,
La tentation,	L'insociabilité,
La tristesse.	

Bruits, lumières, agitation... Tous les sens de l'homme sont sollicités, agressés par la vie moderne. Qui ne peut suivre son rythme hallucinant est rejeté par elle impitoyablement.

L'homme a peur du silence, peur de l'obscurité, peur de l'arrêt... Pourquoi cette angoisse ancestrale devant ce qu'il ne peut maîtriser ? Ne retrouve-t-il pas au fond de lui comme une crainte religieuse ? «La panique du silence n'a-t-elle pas quelque chose de surnaturel [1] ?» S'il a peur, n'est-ce pas qu'en lui, plus profond que lui-même, résonne un appel au silence de l'être ? Ne faut-il voir là que la «pulsion de mort» décrite par Freud [2] ? Ne serait-ce pas plutôt un appel à une vie profonde orientée vers les seuls biens qui ne passent pas, ceux qui engagent la totalité de l'être ?

Pourquoi, lors de la décadence de l'Empire romain, des hommes épris d'absolu ont-ils trouvé, au désert, dans la vie solitaire, sinon l'apaisement, du moins la possibilité d'étancher leur soif ? Ne peut-on demander à ces «contestataires» le moyen d'être de vrais vivants ? Il serait artificiel de copier servilement leur manière de vivre, mais la connaissance de ce qui fut leur «respiration d'être» peut aider à trouver un chemin, celui de la Vie éternelle.

*
* *

L'*hèsychia*. Quelle expérience de vie recouvre ce terme ?

Hèsychia, quiétude, apaisement, peut-être ce mot se rattache-t-il à *hèsthai*, être assis. Dans les *Vitae Patrum*, ce verbe signifie sans plus «mener la vie d'hésychasme».

Mais l'*hèsychia* est plutôt une manière de vivre, un état de vie, qu'une attitude corporelle. Elle est même plus encore : elle est le résultat de la victoire remportée contre les puissances de trouble, d'agitation et de passion. Elle n'a pas pour but l'*apathéia* du stoïcisme, ou l'ataraxie de l'épicurisme. Elle est un moyen ... pour arriver au but, qui est l'union à Dieu [3].

L'*hèsychia* est donc essentiellement recherche de la seule véritable quiétude, la paix de Dieu. Le côté négatif qu'elle implique

ne peut s'expliquer que par la poursuite d'un seul but : l'Amour de Dieu.

Dans les Apophtegmes, l'*hésychia* nous est présentée comme le moyen d'obtenir le salut par l'unification intérieure :

> Arsène priait ainsi : « Seigneur, conduis-moi dans la voie qui mène au salut » ... et il entendit une voix qui lui disait : « Arsène, fuis les hommes, garde le silence et reste tranquille. Ce sont là les racines de l'impeccabilité [4] ».
>
> Si tu es silencieux, tu seras en repos quel que soit l'endroit où tu habites [5].

Elle est donc préférable aux vertus, puisque « avant toutes les vertus, Dieu a fait choix de l'*hèsychia* », et elle les présuppose . Les trois vertus fondamentales de l'*hèsychia* sont : la maîtrise de soi *(encratéia)*, le silence *(siôpè)*, les reproches qu'on s'adresse à soi-même *(automempsia)* [6] .

Etat d'âme, attitude corporelle... L'influence est réciproque du corps sur l'esprit et de l'esprit sur le corps. Et l'on connaît l'importance de la position et de la disposition du corps pour l'apaisement de l'esprit.

Il n'est pas vain de chercher une approche de Dieu par ces moyens qui permettent de dépasser cette dichotomie corps-esprit, ruineuse pour l'un et l'autre.

Approcher Dieu... N'est-ce pas le seul bien qui importe pour l'homme ? Mais il ne peut le faire de lui-même, il peut seulement tenter de se rendre disponible; c'est la grâce unifiante de l'Unique qui lui conférera l'Unité.

1. L'hèsychia dans la Bible

Il suffira de se référer à deux auteurs, le P. Hausherr pour l'Ancien Testament [7] et le P. Adnès pour le Nouveau Testament [8] : l'un et l'autre, en relevant l'emploi biblique du terme (substantif ou verbe), dégagent bien sa signification.

Selon **Platon** [9], les gens honorables sont toujours disposés à vivre la vie de quiétude *(hèsychon bion)*.

Dans les Septante, *hèsychia* et ses dérivés conservent tous les sens qu'ils avaient dans la langue commune; surtout la paix extérieure, l'absence de guerres nationales ou civiles, en tant qu'elle libère les citoyens de l'angoisse et leur donne la sécurité.

Cette heureuse disposition s'appelle, comme chez les auteurs profanes, *hèsychian agein* ou *echein*, ou par rapport aux autres, *parechein*. Ce sentiment d'assurance ne tient cependant pas uniquement aux situations extérieures; il peut persister même devant la menace de guerre, moyennant la foi en Dieu : ainsi lorsque Rasin, roi de Syrie, monta contre Jérusalem pour l'attaquer, « le cœur du roi et le cœur de son peuple furent agités comme les arbres de la forêt sont agités par le vent ». Mais Yahweh envoya Isaïe lui dire : « Prends garde, tiens-toi tranquille *(hèsychasai)*, ne crains point » etc. (Is. 7,4).

Le meilleur gage de sérénité intérieure, c'est la crainte de Dieu, la soumission à sa volonté, la sagesse : « Celui qui m'écoute repose avec sécurité, il vivra tranquille sans craindre le malheur *(hèsychasei apo pantos kakou)* (Prov. 1,33).

Notons cette construction : *hèsychasai apo tinos* : l'*hèsychia* est, de soi, un concept négatif, excluant de l'âme certains sentiments pénibles, et fondant cet apaisement intérieur sur la certitude d'être à l'abri du mal.

On peut aussi, volontairement, se mettre à couvert d'un mal, refuser de faire ce que l'on considère comme un mal, en un mot *s'abstenir* de quelque chose, en particulier de la parole – d'où le sens fréquent de *se taire* – ou de mouvement – d'où le sens de *rester*. L'un et l'autre, fréquents, cadrent bien avec l'hésychasme.

Dans le Nouveau Testament, le mot est rare et spécial à saint Luc [10] et à saint Paul [11], une fois dans I Pi. 3,4. Le sens est surtout « se tenir coi », c'est-à-dire se taire, observer le repos du sabbat, laisser les autres en paix. Saint Paul exhorte ses correspondants à « mettre leur honneur à vivre en paix, chacun s'occupant de ses propres affaires » (I Thes. 4,11), à « mener une vie paisible et tranquille » (I Tim. 2,2), à « travailler avec tranquillité » (II Thes. 3,12). Il veut que pendant l'instruction à l'église la femme garde le silence, se tienne tranquille (I Tim. 2,11-12). Pierre, de son côté, engage les femmes à se parer, non à l'extérieur, mais à l'intérieur, « dans l'incorruptibilité d'une âme douce et calme » (I Pi. 3,4).

2. Conditions de l'hèsychia

Pour les spirituels orientaux, l'*hèsychia* est le chemin par lequel, dans la vie monastique, on va à Dieu.

Aucun auteur n'a laissé un traité systématique donnant les «conditions nécessaires et suffisantes» pour y accéder. Il n'y a pas de «recettes». Il s'agit plutôt d'acquérir une disposition du cœur qui puisse le rendre apte à recevoir cette grâce de Dieu. L'environnement peut cependant aider, et l'on retrouve dans les écrits des Pères un ensemble de prescriptions constantes qui facilitent le cheminement de l'être à la recherche de Dieu. Il faut remarquer l'apparence négative de ces conditions, mais l'*hèsychia* n'est-elle pas une voie apophatique de quête de Dieu ?

– La *solitude*, qui est aussi l'*absence* de témoin, en est le premier élément.

– Le *silence*, l'*absence* de bruit, ne *rien* dire, ne *rien* entendre.

– L'*obscurité*, l'*absence* de lumière, ne *rien* voir.

– L'*environnement adapté* (la cellule du moine est une pièce nue, réduite), l'*absence* d'espace.

– Le *vide*, l'*absence* d'encombrement.

– La *position assise*, le recueillement, l'*absence* de mouvement, ne pas bouger.

– L'*inaction*, ne *rien* faire, l'*absence* d'activité.

– La *respiration régulière*, rythmée, consciente, qui favorise la rumination; c'est l'*absence* d'essoufflement, de précipitation, l'*absence* de curiosité, de voracité intellectuelles.

– L'*attention*, l'*absence* de distractions.

La solitude

Habitare secum [12] Déjà, bien avant le christianisme, les moralistes païens avaient expérimenté et conseillé la pratique de la solitude. Sans doute l'homme est bien «l'animal social» défini par Aristote, mais si cette vie grégaire est nécessaire et bienfaisante, ne l'empêche-t-elle pas de se connaître ? L'homme ne se laisse-t-il pas submerger par l'action, «le politique», et ne perd-il pas une dimension privilégiée de lui-même ?

Cicéron, Sénèque, Tacite, Epictète ont célébré les bienfaits apaisants de la solitude. **Cicéron**, méditant sur les charmes de la vieillesse, solitude imposée, écrit : «Pour l'âme libérée du service de la sensualité, de l'ambition, des rivalités, des inimités, de toutes les passions, comme il est précieux de pouvoir s'isoler et vivre, comme on dit, avec soi-même *(secum esse secumque, ut dicitur, vivere)* [13].»

Parlant ailleurs de Scipion l'Africain : «Il ne travaillait jamais plus que quand il ne faisait rien, et il n'était jamais moins seul que quand il était seul [14].»

Sénèque exalte le commerce pacifiant et enrichissant que l'âme peut avoir avec elle-même. «Cette instabilité *(jactatio)* décèle une âme malade. Par contre, le premier indice d'une pensée en équilibre, c'est, à mon sens, de savoir se fixer et séjourner avec soi *(secum morari)* [15].» Ailleurs : «*Mecum loquor* [16]», et encore : «Il faut que je me retire en moi-même *(seducere me debeo)* [17]».

Plongé dans une vie mouvementée, **Tacite** aspire à la retraite et au charme des grands espaces solitaires : «Je préfère la retraite paisible et secrète de Virgile» aux tracas du barreau [18]. «Les forêts, les bocages et leur solitude ... me donnent une si parfaite volupté [19].»

Selon **Epictète**, la solitude du sage est une imitation de la solitude de Dieu; aussi, vivre dans la solitude est une chose difficile qui ne s'improvise pas. Et la valeur d'un homme se mesure, d'après lui, à son aptitude à affronter la solitude. «Comme les mauvais choristes de tragédie ne peuvent chanter de soli, mais chantent dans un chœur nombreux, il est de même certaines gens qui ne peuvent se promener seuls. Homme, si tu es quelqu'un, va te promener seul, converse avec toi-même, ne te cache pas dans un chœur [20].»

*
* *

Mais ce sont les Pères qui ont donné à la solitude son orientation vers Dieu, la relativisant même, comme Amma Synclétique : «Il est possible, en vivant dans la foule, d'être solitaire par sa pensée, et, en vivant seul, de vivre avec la foule par la pensée [21].»

Saint Grégoire de Nazianze indique l'origine de ce désir de solitude pour Dieu, quand il nous parle des nuits passées en prière par Jésus sur la montagne : «Il était là avec lui-même [22].»

Saint Grégoire de Nysse, faisant l'éloge de son frère Basile, définit la vie solitaire qu'il menait par l'expression : *éph'éautou idia-*

zôn [23]. Il emploie la même expression pour désigner la vie érémitique menée par Grégoire le thaumaturge à l'exemple de Moïse [24].

Ailleurs, il déclare au sujet de Moïse : «Vivant dans la solitude avec lui-même, et, grâce à l'*hèsychia*, fixé immuablement dans la contemplation des choses invisibles [25].»

Et **saint Basile** confie à un correspondant : «Je suis assis, seul avec moi-même [26].»

Fuir seul vers le Seul

Egoïsme spirituel, fuite de l'engagement, désertion de la tâche des hommes... ce sont les reproches adressés à ceux qui entendent l'appel du Désert et qui veulent y répondre.

Cependant, ce tête-à-tête indispensable, pressenti par les meilleurs païens :

> Telle est la vie des dieux et des hommes divins et bienheureux : s'affranchir des choses d'ici-bas, s'y déplaire, fuir seul vers Lui Seul [27].

pratiqué par les solitaires du désert :

> Si un homme ne dit pas dans son cœur : Moi et Dieu nous sommes seuls dans le monde, il n'obtiendra pas le repos [28].
>
> Agis comme si sur terre il n'y avait que toi, et au ciel que Lui [29].

est aussi affirmé plus tard par les mystiques chrétiens les plus authentiques :

> Vis en ce monde comme s'il n'y avait que Dieu et ton âme [30].
>
> Dans le principe, l'âme doit viser par-dessus tout à ne s'occuper que de Dieu et d'elle-même, et se représenter qu'il n'y a que Dieu et elle sur la terre. Voilà ce dont elle a besoin [31].

Une parole attribuée à Jésus déclare : «Là où un homme est absolument seul, là je suis aussi [32].»

Les Pères ont souvent affirmé la nécessité de la solitude pour vivre avec Dieu :

> Le sage n'est jamais seul. Il a en sa compagnie tous ceux qui sont actuellement ou qui furent autrefois des sages, et il peut porter son esprit en toute liberté sur tel ou tel objet. Il accomplit par la pensée ce qu'il ne peut faire réellement et s'il est privé de la société des hommes, il s'entretient avec Dieu. Il n'est jamais moins seul que lorsqu'il est seul [33].
>
> Pour trouver Dieu, il faut être seul; mais ce n'est là qu'une disposition préalable, car la solitude est aussitôt comblée : «Il n'est pas seul, celui qui est uni à Dieu [34].»
>
> Il n'y a pas d'isolement, là où est Dieu *(Quid solitudo ubi Deus ?)* [35].
>
> Il est véritablement seul, celui avec qui Dieu n'est pas; il est véritablement clos, celui qui n'est pas libre en Dieu; celui avec qui Dieu est, n'est jamais moins seul que lorsqu'il est seul [36].

Une confidence étonnante de Feuerbach révèle la même expérience :

> C'est en me retirant du monde et en m'isolant que, pour la première fois, j'éprouve le besoin de Dieu, que j'éprouve très vivement sa présence, que j'éprouve ce que Dieu est et ce qu'il doit être pour moi [37].

Ne serait-ce pas là le secret d'une mystérieuse efficacité ? Car la solitude choisie pour Dieu n'est pas l'isolement de l'homme laissé à lui-même. L'isolement est péché; la vraie solitude est recherche de Dieu : «Je ne suis pas seul, le Père est avec moi» (Jn 16,32). On n'aime à être seul que pour jouir d'une compagnie plus désirable. La vraie solitude n'est pas l'absence des hommes, mais la présence de Dieu.

Le silence

Le silence, qui est d'abord une ascèse négative : ne rien dire, ne rien entendre, peut paraître à l'homme moderne une mutilation. Mais n'est-il pas le chemin qui nous fait accéder à la mystique, un élément privilégié de la libération de l'être ?

Cassien, en bon éducateur, prescrit à ses moines d'être comme s'ils étaient sourds, muets, aveugles [38]. Il ne faisait que reprendre la grande tradition monastique, depuis **Antoine** : «Qui est assis dans le désert et se tient calme *(hèsychazôn)* a mis fin à trois guerres : entendre, parler, voir [39]», **Théodore**, le disciple de Pachôme : «Si l'homme connaissait tous les biens qui lui sont cachés, il ne prononcerait pas quotidiennement deux mots jusqu'au soir, mais il se ferait aveugle, il se ferait sourd, il se ferait muet pour Dieu [40]», ou **Evagre** : «Au temps de la prière, efforce-toi de rendre ton intelligence sourde et muette, et tu pourras prier [41]».

Isaac le Syrien indique : « La condition de l'*hèsychia* : le silence loin de tout [42].»

Une anecdote conservée dans les Sentences des Pères indique combien ce silence doit être absolu :

> L'abbé Arsène parvint à un endroit, où étaient des roseaux que le vent agitait. Ce vieillard dit aux frères : « Qu'est-ce que ce mouvement et ce bruit ? » Ils dirent : « Ce sont les roseaux.» Le vieillard leur dit : « Vraiment, si quelqu'un est assis, en repos *(en hèsychia)*, et s'il entend le chant d'un oiseau, son cœur n'a pas de repos. Combien plus vous, qui entendez le bruit des roseaux [43].

Ludolf le Chartreux écrit : « Ce n'est pas sans raison que les saints Pères choisissaient des lieux solitaires et exigeaient de ceux qui demeuraient dans les monastères d'être aveugles, sourds et muets, parce que c'est là le meilleur moyen de s'unir à Dieu [44].»

Pierre le Vénérable n'hésite pas à appliquer à ses moines les versets du Psaume CXV, les assimilant aux idoles :

> Ils ont une bouche et ne parlent point,
> ils ont des yeux et ne voient point,
> ils ont des oreilles et n'entendent rien,
> ils ont des narines et ne sentent point,
> ils ont des mains et ne touchent point,
> ils ont des pieds et ne marchent point [45].

Mais le silence de l'hésychaste n'est pas seulement absence de bruits. Déjà l'**abbé Poemen** savait que l'on peut créer le silence et ne plus entendre les bruits extérieurs :

> Abba Isaac était assis un jour auprès d'Abba Poemen; on entendit la voix d'un coq. Il lui dit : « Est-il possible d'entendre cela ici, Abba ? » Celui-ci répondit : « Isaac, pourquoi me forces-tu à parler ? Toi et tes semblables, vous entendez ces bruits, mais l'homme vigilant ne s'en soucie pas [46].

Le silence devient alors ce dont l'ascèse lui préparait les voies : une participation au repos silencieux de Dieu. C'est le sens qu'a le mot *hèsychia* chez **Ignace d'Antioche** :

> Le Prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie et son enfantement, de même que la mort du Seigneur : trois mystères retentissants qui furent accomplis dans le silence de Dieu [47].

> Celui qui possède en vérité la parole de Jésus, peut entendre même son silence afin d'être parfait [48].

L'obscurité

L'obscurité est le complément du silence : « Ceux qui veulent se livrer à la contemplation cherchent à vivre dans la solitude *(érèmiai)* et dans l'obscurité *(skotôi)* [49].

L'absence de lumière n'est-elle pas une condition nécessaire pour goûter les moments importants de nos vies : instinctivement, nous fermons les yeux pour centrer notre être sur ce qu'il ressent. Celui qui cherche Dieu et Dieu seul pratiquera l'ascèse de l'obscurité.

Déjà **Epictète** avait pressenti l'importance de la solitude et de l'obscurité pour trouver Dieu : « Quand vous fermez vos portes et faites l'obscurité à l'intérieur, souvenez-vous de ne jamais dire que vous êtes seul : vous ne l'êtes pas, en effet, mais Dieu est à l'intérieur [50].» Et l'on est étonné de retrouver cette parole, seulement démarquée par le mot « Père », en Matthieu 6,6 : « Quand tu veux prier, entre dans la pièce la plus retirée, ferme la porte à clef et prie ton Père qui est présent dans le secret, et ton Père qui voit dans le secret te le revaudra.»

Lorsque des hommes avides de Dieu fuiront les villes pour se réfugier dans les déserts, ils mettront cette parole en pratique. Ainsi le **Pseudo-Macaire** : « Seulement rester assis, élevé en l'air et enivré dans un coin [51].»

Cette ascèse est même codifiée par un auteur byzantin dans sa Méthode : « Les saints Pères recommandent et enseignent, sur la foi de leur expérience de ce bienheureux exercice, à celui qui s'applique à la sobriété spirituelle du cœur, le débutant surtout, de se tenir en tout temps, et particulièrement aux heures fixées pour la prière, dans un coin tranquille et obscur [52].»

Sainte Thérèse de Lisieux raconte qu'étant enfant, « j'allais derrière mon lit, dans un espace vide qui s'y trouvait et qu'il m'était facile de fermer avec le rideau, et là je pensais [53].»

Denys l'Aréopagite, dans la magnificence de son style, écrit : « La ténèbre plus que lumineuse du silence ... emplit de splendeurs plus belles que la beauté les intelligences qui savent fermer les yeux [54].»

La vue distrait et disperse naturellement l'esprit parmi les objets vus et regardés, le tourmente et le diversifie. Qu'on l'emprisonne dans une cellule tranquille et obscure, et il cessera d'être divisé et diversifié pour ainsi dire par la vue et le regard [55].

L'obscurité délivre des tentations de la vue en rendant ce sens comme captif. La lumière du jour est, au contraire, une cause de distraction; les Pères du désert, avides de recueillement, luttent impitoyablement contre l'organe de la vue :

Un homme de bien ayant planté une amande auprès du lieu où saint Jean l'anachorète se couchait pour dormir, elle produisit avec le temps un arbre qui donnait de l'ombrage et lui réjouissait la vue. Mais pour se priver de cette satisfaction, il le fit couper [56].

Eusèbe et Amien son disciple, étant un jour assis sur un rocher, Amien lisant l'Evangile et le saint lui expliquant les passages les plus difficiles, il lui arriva qu'il arrêta ses yeux sur des laboureurs qui labouraient la terre dans une plaine au-dessous d'eux, et qu'ainsi, Amien lui ayant demandé l'explication d'un passage, il lui dit de le relire. Sur quoi, lui ayant répondu : « Il me semble, mon Père, que le plaisir que vous prenez à regarder ces laboureurs vous a empêché de m'entendre », il défendit depuis ce jour à ses yeux de regarder, ni de jouir du plaisir de considérer la beauté du ciel et des astres [57].

L'abbé Sylvain arrosait son jardin la tête couverte de son capuchon « pour que ses yeux ne voient pas les arbres et que son esprit n'en soit pas distrait [58]. »

On disait que l'abbé Hellade était demeuré vingt ans aux Cellules sans jamais lever les yeux pour regarder la voûte de l'église [59].

On raconte de la bienheureuse abbesse et vierge Sarra qu'elle habita soixante ans près du fleuve, sans jamais s'être penchée pour le regarder [60].

L'*hèsychia* est une bonne chose parce qu'elle ne voit pas ce qui est nuisible, et la pensée ne reçoit pas ce que l'on n'a pas vu, et ce qui n'est pas reçu n'agite pas la mémoire par l'image, et ce qui n'agite pas la mémoire ne suscite pas la passion, et la passion n'étant pas mise en mouvement, une tranquillité profonde et la paix règnent à l'intérieur [61].

Cet arrêt du processus psychologique préconisé par saint Nil en garantie de la paix intérieure peut nous paraître ambigu. L'ignorance, même voulue, est-elle souhaitable pour obtenir tranquillité et paix ? Mais n'y a-t-il pas là une ascèse, c'est-à-dire un conditionnement de l'être en vue de son épanouissement véritable ?

Le miniaturiste Giulio Clovio raconte une visite qu'il fit au Greco, à Rome, au printemps 1570 :

Je rendis visite hier au Greco pour faire un tour de promenade avec lui dans la ville. Le temps était beau, avec un soleil printanier. La ville entière avait un air de fête. Quelle ne fut pas ma stupeur en entrant dans l'atelier du Greco de trouver les rideaux des fenêtres si complètement tirés qu'on pouvait à peine distinguer les objets. Le Greco était assis sur une chaise, sans travailler ni dormir. Et il ne voulut pas sortir avec moi car la lumière du jour troublait sa lumière intérieure.

Dans ses Exercices spirituels, **saint Ignace de Loyola** redécouvrait ou s'inspirait d'une tradition ancienne quand il écrivait :

J'entrerai dans la contemplation en la faisant tantôt à genoux, tantôt prosterné ou le visage étendu vers le ciel, tantôt assis ou debout... Je me priverai pour le même effet de toute clarté du jour, fermant les portes et les fenêtres [62].

Cette addition est placée aussitôt après la Méditation sur l'Enfer; dans la Méditation sur la Résurrection du Seigneur, saint Ignace se donne au contraire comme consigne :

Je profiterai de la clarté du jour ou des agréments de la saison, comme de la fraîcheur en été, et en hiver de la chaleur du soleil ou de celle du feu, autant que par ce moyen, mon âme pourra s'aider à se réjouir en son Créateur et en son Rédempteur [63].

Saint Jean de la Croix mortifie de la même manière la concupiscence des yeux :

Comme on priait saint Jean de la Croix de regarder des demeures devant lesquelles tous s'arrêtaient avec admiration, il opposa cette réponse : « Quant à nous, nous ne marchons pas pour voir, mais pour ne pas voir [64].

On retrouve ce besoin du « conditionnement extérieur » chez **Thomas More** :

Dans toutes les église (en Utopie) règne une demi-obscurité... elle n'est pas le fait de l'ignorance des architectes, mais répond à un dessein des prêtres. Ceux-ci estiment qu'une lumière excessive disperse l'attention, tandis que la pénombre favorise le recueillement des âmes et la méditation religieuse [65].

Cette ambiguïté du conditionnement extérieur, par la recherche d'un isolement, d'un repli sur soi, avait déjà été ressenti par **saint Bernard** :

La singularité conduit à des apartés, à des clans, à des conversations clandestines dans les coins : *«ubi singularitas, ibi angulum»* [66].

Et **Jean de Fécamp** note : «La charité, elle, évite les coins : *Caritas non quaerit angulos* [67].

Aelred de Rielvaux n'en recommande pas moins à son disciple :

Rappelle-toi, mon fils, ce que tu as l'habitude de murmurer dans les coins lorsque, à l'exemple de la tourterelle, cet oiseau très chaste, solitaire et gémissant, tu te cherches des cachettes, tu te construis, malgré la foule qui t'entoure, une quotidienne solitude [68].

Faire le vide

Tous les auteurs spirituels conseillent de «faire le vide», c'est-à-dire, en tout premier lieu, d'éviter tout encombrement de mobilier, et plus encore de bibelots inutiles et insignifiants (au sens étymologique) qui distraient l'attention de l'esprit.

Ne conserve dans ta cellule rien de matériel, pas même une aiguille – sauf la natte, la mélote, le manteau et le vêtement – ni même, si possible, un escabeau [69].

Ce dépouillement n'est pas seulement le signe d'un renoncement aux choses matérielles, il favorise la libération spirituelle et réalise déjà cette sobriété mentale, qui consiste à s'abstenir des images et des concepts.

Alors l'homme peut trouver le repos.

Quand l'intelligence est simple, ou plutôt nue de toute pensée, et revêtue tout entière de la lumière simple de Dieu... elle ne peut trouver un autre objet que celui dans lequel elle est établie... et la lumière suprême pour ceux qui l'ont atteinte, c'est le repos *(anapausis)* de toute contemplation [70].

Ce vide intérieur, c'est le rejet de tout souci et l'on a souvent défini l'*hèsychia* par l'*amérimnia* ou absence de souci :

Chez **Diadoque de Photicé**, «l'âme ne saurait arriver complètement à la crainte de Dieu si elle ne sort de tous les soucis temporels, car lorsque l'esprit s'est mis dans un grand détachement *(amérimnia)*, alors la crainte de Dieu le tourmente en le purifiant [71] ».

Chez **saint Barsanuphe** : «Ne te soucie de rien, et alors tu vaqueras à Dieu [72].» «Sois sans souci si tu veux vaquer à Dieu [73].»

Au degré XXVII de son Echelle sainte, tout entier consacré à l'*hèsychia*, **saint Jean Climaque** insiste sur la nécessité de l'absence de souci : «Pour trouver la quiétude, soyez sans inquiétude», ce qui peut paraître évident, mais Climaque précise que l'*hèsychia* exige l'élimination, non seulement des soucis inutiles ou fictifs, mais aussi de ceux qui semblent raisonnables : «L'œuvre propre de la quiétude, c'est l'absence de souci pour toutes les choses, si raisonnables qu'elles soient [74].» «L'*hèsychia* est l'élimination des pensées et le renoncement aux soucis raisonnables [75].»

Et il illustre cette doctrine radicale pour une image : «Un petit cil trouble la vue, un petit souci fait perdre l'*hèsychia* [76].»

Un scholion sur un texte du même auteur emploie une autre comparaison : «De même que celui qui a la tête sous l'eau ne peut respirer l'air, de même celui qui a l'esprit immergé dans les soucis de ce monde-ci ne peut respirer l'air du monde futur [77].»

Chasser les soucis, lutter contre les *logismoi*, c'est-à-dire les pensées importunes (même bonnes), voilà l'œuvre de l'hésychaste.

Ce rejet de tout souci a sa source dans l'Evangile même, où Jésus révèle à ses apôtres que «le souci» est l'un des obstacles majeurs de la vie intérieure; par exemple :

– «... le grain tombé dans les épines, ce sont ceux qui ont entendu la parole de Dieu, mais les soucis l'étouffent et ils n'arrivent pas à maturité...» (Lc 8,14).

– «... Soyez attentifs, de peur que vos cœurs ne s'appesantissent dans les soucis de la vie...» (Lc 21,34).

– «Marthe, Marthe, tu te fais du souci *(mérimnas)*...» (Lc 10,41).

Ce rejet de tout souci n'est pas démission devant les difficultés et abandon par la fuite, il est confiance absolue en Celui qui peut tout, Celui auquel déjà le Psalmiste recourait : «Jette ton souci dans le Seigneur» (Ps. 55,23) et en Celui qui nous invite : «Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids (du souci), et moi je vous procurerai le *repos*» (Mat. 11,28).

S'asseoir [78]

Les positions debout et à genoux sont les plus répandues pour la prière : elles marquent l'une, la liberté de l'homme devant Dieu, l'autre, sa soumission et son adoration. Il est d'autant plus remarquable que la tradition hésychaste invite à s'asseoir et décrit avec soin l'attitude à prendre. «De quelle manière l'hésychaste doit s'asseoir pour la prière et qu'il ne doit pas se lever trop tôt», tel est le titre d'un opuscule de Grégoire le Sinaïte [79].

Un vieillard dit : «Il est un homme qui reste assis cent ans dans sa cellule et qui n'apprendra même pas comment, dans sa cellule, il faut s'asseoir» [80].

Cette stabilité du corps exige donc une méthode qui assure le calme de l'esprit et évite le déracinement toujours préjudiciable : «Les plantes trop transplantées ne prennent plus [81].»

Il y a d'ailleurs causalité réciproque, et l'esprit inquiet a naturellement «la bougeotte», tandis que l'esprit calme maintient le corps tranquille : «La paix du cœur cause le repos du corps [82].»

Dieu lui-même est établi en soi et au-dessus de cette hégémonie et de cette activité, auguste et saint dans sa simplicité transcendante, demeurant en lui-même, ce que veut signifier la position assise [83].

Chez les **Pères du désert**, «s'asseoir» deviendra synonyme de «contempler» :

Un frère vint à Scété voir l'abbé Moïse pour lui demander une parole. Le vieillard lui dit : «Va, assieds-toi dans ta cellulle et ta cellule t'enseignera tout» [84].

La vigilance, c'est de s'asseoir dans la cellule et de se souvenir de Dieu en tout temps [85].

On raconte que chaque fois que l'abbé Poemen devait sortir de sa cellule pour aller à l'église, il restait d'abord assis environ une heure pour y voir clair dans ses pensées, puis il partait [86].

Assis dans ta cellule, rassemble ton esprit [87].

Si tu habites dans ta cellule sans en sortir, Dieu habitera en toi et y demeurera [88].

Je suis assis seul avec moi-même [89].

Comme les pratiques précédentes, celle de s'asseoir a son origine dans l'Evangile. Jésus recommande de s'asseoir avant de prendre une décision importante : «Qui de vous, s'il veut bâtir une tour, ne s'assied d'abord pour calculer la dépense et voir s'il a de quoi aller jusqu'au bout ?» (Lc 14,28), et Luc (10,39) décrit Marie assise aux pieds de Jésus, attentive à son enseignement : «Marie, s'étant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole».

L'Occident médiéval bénéficiera de cette consigne : dans le IIème livre des Dialogues, **saint Grégoire** mentionne par trois fois que saint Benoît était *assis* (chap. XIV, XV et XXXI). C'est que *sedere enim quiescentis est* [90]. Et saint Benoît (au chap. XX) invite un moine troublé à s'asseoir pour retrouver son calme.

Sedere : in humiliter resumere [91].

Monachus, cujus officium est sedere et tacere [92].

In abdito cellae, in solitudine cordis, in recessu conscientiae sedere amat... [93].

Tu sede, tu tace [94].

Sede itaque, soror mea, et tace [95].

On retrouve la même orientation dans la mystique musulmane. «Après s'être assis dans la solitude, il (le sufi) ne cesse de dire de bouche «Dieu» (Allah), continuellement et avec la présence du cœur. Cela jusqu'à ce qu'il parvienne à un état où il abandonne le mouvement de la langue et voit le mot comme coulant sur celle-ci... [96].»

La même attitude est recommandée par les maîtres du zen (*zazen* signifie : être assis) pour réaliser un approfondissement intérieur.

Même attitude encore dans des Mouvements de foyers catholiques, où il est question du «devoir de s'asseoir [97]».

Depuis longtemps d'ailleurs, en Occident, la piété populaire avait découvert spontanément le bienfait de «s'asseoir». Une brave Solognote décrivait ainsi sa visite au Saint-Sacrement : «Je m'asseyons ben à mon aise; j'fermons les yeux ben bénaise et je n'pensons pus à rin.»

Se recueillir

Si les expressions «se re-plier», se «mettre en boule» n'avaient en français un sens péjoratif, ce sont elles qu'il faudrait employer pour décrire la position corporelle conseillée par les hésychastes. Elle est celle de l'enfant dans le sein de sa mère, et celle du cadavre momifié dans beaucoup de tribus primitives.

Marc-Aurèle avait noté dans ses Pensées l'équilibre de cette position :

> Si tu fais de toi, comme dit Empédocle, une sphère parfaite, fière de sa rondeur, bien équilibrée, si tu t'appliques à vivre seulement le moment que tu vis, je veux dire le présent, tu pourras passer le temps qu'on te laisse jusqu'à la mort avec calme [98].

Il faut noter que cette position est loin d'être confortable; elle exige une tension, spécialement des épaules :

> Tu ne seras pas pressé de te lever, par négligence, à cause de la douleur pénible et de l'immobilité prolongée... Les épaules et la tête douloureuses, persévère avec peine et désir, occupé à chercher le Seigneur dans ton cœur [99].

> Courbé avec peine, avec une vive douleur de la poitrine, des épaules et de la nuque, tu crieras avec persévérance : «Seigneur Jésus Christ, aie pitié de moi». Puis, à cause de la contrainte et de la difficulté, peut-être aussi de l'ennui, tu diras : «Fils de Dieu, aie pitié de moi... [100].

Mais plus encore, cette position rend la respiration difficile et comme oppressée. Les auteurs hésychastes tardifs insistent fort là-dessus :

> Comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez, de manière à ne pas respirer à l'aise [101].

> Maîtrise la respiration du poumon, de manière à ne pas respirer à l'aise [102].

Les Pères grecs ont cherché dans l'Ancien Testament des exemples d'orants, ramassés sur eux-mêmes, et ils ont cité Moïse et Elie :

> J'avançais pour connaître Dieu (dit Moïse). C'est pourquoi je me suis séparé de la matière et de tout ce qui est corporel. Je me suis rassemblé tant que j'ai pu en moi-même [103].

> Des parfaits adoptèrent cette attitude (de repliement sur soi) durant la prière et attirèrent sur eux la bienveillance divine. Certains d'entre eux ont vécu après le Christ, mais d'autres ont précédé sa venue parmi nous. Elie lui-même, le plus parfait de ceux qui ont vu Dieu, ayant appuyé sa tête sur ses genoux, et ayant ainsi rassemblé avec une grande peine son esprit en lui-même, mit fin à une sécheresse de plusieurs mois [104].

C'est fondés sur ces exemples bibliques et sur leur expérience personnelle que les hésychastes ont élaboré une véritable technique spirituelle :

> Assis dans une cellule, tranquille, à l'écart dans un coin, fais ce que je te dis : ferme ta porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel; ensuite, appuyant ta barbe sur ta poitrine et tournant l'œil corporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, c'est-à-dire vers le nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez [105].

> Celui qui cherche à faire revenir son esprit en lui-même afin de le pousser non pas au mouvement en ligne droite, mais au mouvement circulaire et infaillible [106], au lieu de promener son œil de-ci, de-là, comment ne tirerait-il pas grand profit à le fixer sur sa poitrine ou sur son nombril comme sur un point d'appui ? Car, non seulement il se ramasserait ainsi extérieurement sur lui-même, autant qu'il lui sera possible, conformément au mouvement intérieur qu'il cherche pour son esprit, mais encore, en donnant une telle posture à son corps, il renverra vers l'intérieur du cœur la puissance de l'esprit qui s'écoule par la vue de l'extérieur [107].

> Il s'agit que le corps (enroulé sur lui-même) provoque le rassemblement de l'esprit. Le but de l'hésychaste, c'est de ramener rigoureusement l'esprit à un recueillement unifié [108].

Certes, l'attitude corporelle ne suffit pas à produire le recueillement, et l'on pourrait contester ce «retour à la position dans le sein maternel», traduisant inconsciemment le regret de l'état foetal où l'on était à l'abri. Mais si cette disposition du corps peut aider au recueillement et ouvrir ainsi à la connaissance de Dieu, c'est la connaissance de Dieu qui procure le recueillement.

> Ce n'est pas du recueillement extérieur que vient automatiquement la connaissance de Dieu, c'est plutôt la connaissance de Dieu qui procure le recueillement [109].

Saint Benoît décrit au XIIème degré de l'humilité le moine «qui, non seulement possède cette vertu dans son cœur, mais encore la manifeste au dehors par son attitude [110]».

Ne rien faire

L'auteur du Livre de l'Ecclésiastique (9,24) avait déjà vu dans le loisir la condition pour obtenir la sagesse : « La sagesse du scribe s'acquiert aux heures de loisir, et celui qui est libre d'affaires devient sage. »

Pour accéder à la quiétude, il faut disposer d'un certain loisir : « Le principe de la quiétude, c'est la vacance [111]. »

Ce loisir est différent de l'oisiveté; qui s'y livre n'est pas désœuvré. La discipline qui consiste à s'imposer de ne rien faire demande plus de volonté et d'énergie que la dispersion dans une multitude d'occupations, souvent poursuivies pour meubler le vide d'une existence, se donner les apparences d'une activité et tromper son ennui.

La cessation, ou au moins, à certains moments, la suspension de l'activité, est elle-même une ascèse : l'*anapausis* est une *askèsis*.

Dans ses lettres à Lucilius, **Sénèque** avait insisté sur l'équilibre à tenir entre deux excès :

> Deux espèces d'hommes méritent pareillement le blâme : les inquiets toujours en action et les oisifs impénitents. Le goût de l'agitation turbulente n'est pas l'activité vraie, ce sont les sauts et les bonds d'une âme affolée. Considérer tout mouvement comme un supplice, cela ne s'appelle pas repos, mais faiblesse des nerfs et marasme [112].

Ne pas bouger

Le besoin de changement semble s'accroître de génération en génération. Le monde évolue très vite et, pour le suivre, l'homme bouge, tourne, vire, sans pouvoir s'accorder à ce rythme effréné. Il paraît avoir perdu le pouvoir de s'arrêter sans s'effondrer aussitôt. Cette perte du self-control est la maladie de notre époque.

Déjà pourtant **Aristote** nous avait enseigné la solidité du calme re-créateur en nous disant que « tout ce qui est immobile n'est pas en repos ». L'immobilité, qui n'est pas inertie, est la force du pacifique, du vrai créateur, de l'hésychaste.

Saint Nil, dans son *Institutio ad monachos*, fait de l'immobilité une condition réciproque de l'*hèsychia* : « Comme une eau trouble ne peut se purifier si on ne s'arrête pas de l'agiter, ainsi on ne peut connaître la stabilité monastique sans l'*hèsychia* [113]. »

Pallade rapporte l'histoire de Macaire d'Alexandrie, qui se chargeait d'une corbeille de deux boisseaux de sable pour s'empêcher de remuer et conserver ainsi l'immobilité [114].

Saint Basile recommande avec instance d'être *amétéôristos*, c'est-à-dire : non ballotté, stable, attentif [115].

Pour l'hésychaste, l'immobilité se complète par la vie dans un espace restreint.

La *sténochôria* désigne d'abord un espace étroit, puis la stabilité dans un lieu déterminé, avec interdiction de circuler (reclus), en attendant que se fixe et s'institutionnalise la clôture, d'où le moine ne sort pas et où le « monde » n'entre pas.

Celui qui pratique la *sténochôria* est le *sténochôros*, c'est-à-dire celui qui occupe peu de place, qui vit à l'étroit, qui se confine dans un coin.

Certains ermites de l'Athos ne disposent que d'une terrasse exigüe : si la vue est imprenable, la promenade est fort limitée.

Saint Grégoire le Grand, dans ses Dialogues, raconte l'histoire de l'ermite qui s'était attaché au pied une chaîne de fer dont l'extrémité était fixée au rocher « de telle sorte qu'il ne pouvait aller plus loin que ne le permettait la longueur de sa chaîne »; mais, dans sa sagesse, saint Benoît fit dire à cet ermite : « Si tu es un serviteur de Dieu, ne sois pas retenu par une chaîne de fer mais par la chaîne du Christ » [116].

Ce n'est pas la chaîne de fer, ni l'exiguïté de la colonne du stylite qui doit retenir l'hésychaste, mais l'« immobilité de Dieu ».

Respirer

Une fois assis, il s'agit, pour l'hésychaste, d'adopter un rythme de respiration posé, assez lent et profond, qui lui permette d'apaiser son esprit *(pneuma)* en calmant son souffle *(pneuma)*.

Jean Climaque invite à joindre à la respiration le Nom du Sauveur : « Que le souvenir de Jésus ne fasse qu'un avec ta respiration, et alors tu connaîtras l'utilité de l'*hèsychia* [117]. »

C'est déjà ce qu'affirmait **Grégoire de Nazianze** : « Il faut se souvenir de Dieu plus souvent qu'il ne faut respirer [118]. »

Il ne s'agit pas d'entrer ici dans les détails physiologiques indiqués dans des traités tardifs : c'est ce qui a fait connaître l'hésychasme en certains cercles, mais là n'est pas l'essentiel de l'hésychasme.

La respiration résume les deux attitudes spirituelles fondamentales : l'inspir, c'est l'accueil; l'expir, c'est l'abandon.

Ruminer

La rumination mentale d'une formule brève sert à l'esprit de support pour ne pas divaguer, ou mieux encore de tremplin pour s'élever plus haut.

La comparaison avec les ruminants revient à plusieurs reprises dans les sentences des Pères du désert :

> Au chameau il ne faut que peu de nourriture; il la savoure en lui-même jusqu'à ce qu'il rentre dans son étable, il la fait remonter, il la rumine jusqu'à ce qu'elle entre dans ses os et dans ses chairs... Ressemblons au chameau, récitant les paroles de l'Ecriture, les gardant en nous, jusqu'à ce que nous l'ayons accomplie [119].

> Que l'on doit toujours avoir le Nom très doux de Jésus à la bouche, comme les femmes mastiquent toujours du «chewing-gum» pour avoir l'haleine parfumée [120].

> Le Nom de Jésus Christ... est une nourriture bienheureuse, si tu la rumines en tout temps comme la brebis qui fait remonter sa nourriture et goûte la douceur de la ruminer jusqu'à ce que la chose soit assimilée [121].

> Un vieillard dit : «La brebis reçoit du berger une herbe bonne à manger; mais elle dévore aussi ce qui pousse dans le désert, et alors, quand les ronces qu'elle a englouties lui donnent des brûlures, elle se met à ruminer l'herbe, et l'âcreté des ronces disparaît. Ainsi pour l'homme est bonne la méditation (rumination) des Ecritures, contre l'attaque des démons» [122].

Le P. Hausherr, à qui est empruntée la traduction de ce texte, remarque : «Si le genre apophtegmatique a été tellement en honneur dans la littérature monacale, une des raisons en est l'intention de fournir à cette rumination secrète des bouchées toutes préparées, de volume variable, mais jamais trop gros [123] !»

Cette méthode de rumination n'est pas inconnue de l'Occident latin : saint Césaire l'indique dans plusieurs de ses sermons, et d'autres Pères latins emploient le mot *ruminatio* [124].

Ainsi, **Pierre de Celles** insiste pour que la *lectio divina* soit suivie de la *ruminatio* : «De même que, sans digestion, une nourriture est inutile, ainsi sans la méditation, la lecture ne sert pas à grand' chose [125].»

Et **Gilbert de Hoyland** demande à ses moines de ruminer le pain vivant : «La contemplation de la Sagesse est une nourriture éternelle. Rien n'est plus doux à ruminer pour les dents de l'âme que ce Pain vivant [126].»

Etre attentif

La rumination a pour but de favoriser l'attention, grâce à la répétition d'une phrase simple et rythmée.

Cette attention doit s'accompagner de la certitude qu'on ne sera pas dérangé : si l'on est à la merci d'une visite inopinée, l'attention ne peut être stable, elle demeure inconsciemment inquiète.

L'attention est le but suprême de l'hésychaste : elle se confond avec la prière, et les Pères grecs, à partir d'Evagre, utiliseront le calembour : *prosochè-proseuchè* [127].

> L'hésychaste est celui qui aspire à circonscrire l'incorporel dans la demeure corporelle... Le chat épie la souris, l'esprit de l'hésychaste guette la souris spirituelle. Ne dédaignez pas cette comparaison, vous montreriez que vous ne savez pas ce qu'est l'*hèsychia* [128].

Le traducteur latin de la Patrologie grecque de Migne a interprété la souris spirituelle *«seu daemonem»*; il semble qu'il s'agisse plutôt de la chasse aux *logismoi* (réflexions, raisonnements), que les auteurs hésychastes considèrent comme aussi importuns que des mouches bourdonnantes.

Au XXème degré de l'Echelle sainte, **saint Jean Climaque** usait déjà de la même comparaison : «Moine veilleur, pêcheur de *logismoi* : il peut facilement les observer et les capturer [129].»

L'Occident médiéval, ici encore, a recueilli la leçon de l'Orient. **Nicolas de Clairvaux** rappelle, au sujet des distractions, un épisode de la Genèse : «Comme le grand patriarche Abraham avait peine à chasser les oiseaux de son sacrifice, il nous est difficile de chasser les distractions [130].»

Saint Romuald conseille à ses disciples l'attention comme fondement de toute vie spirituelle authentique. Cependant, chez lui, l'attention n'a pas pour but d'arrêter la danse des *logismoi*, mais d'être attentif à saisir les bonnes pensées qui surgissent, avant qu'elles ne disparaissent :

> Le frère Jean avait reçu de maître Romuald cette brève consigne, qu'il chercha à garder durant toute sa vie : «Assieds-toi dans ta celllule comme dans le paradis, efforce-toi de mettre derrière toi le monde entier, veille, et sois attentif aux bonnes pensées comme un pêcheur au poisson [131].

L'attention s'exerce donc de manière différente :

– chasse aux raisonnements intempestifs qui troublent la paix de l'âme,

– pêche aux bonnes pensées, toujours fugaces, pour les retenir et les méditer,

mais plus encore, dans la tradition proprement hésychaste,

– attention à son cœur, non pas tant pour en bannir les pensées inutiles, ou pour y capter les pensées pieuses, mais conscience de soi comme unité organique et comme temple de l'Esprit.

Cette attention à soi-même et à Dieu est une grâce que l'hésychaste ne peut provoquer par ses efforts; il ne peut qu'en favoriser l'éclosion par ses dispositions et en demander humblement l'octroi à Dieu, comme Salomon lui-même : «Donne à ton serviteur un cœur qui écoute» (I Rois 3,9).

Aussi **saint Jean Climaque** a-t-il pu définir ainsi l'*hèsychia* : «L'*hèsychia*, c'est le culte ininterrompu de Dieu et le fait de se tenir ferme en sa présence [132].»

Conclusion

Ces conditions sont-elles les seules ? Et celui qui s'y soumet est-il pour autant hésychaste ? A-t-il la certitude, grâce à elles, d'atteindre Dieu infailliblement ?

L'hésychasme n'est pas une technique qui provoquerait automatiquement l'expérience de Dieu ou l'union à Dieu.

Isaac le Syrien distingue avec pertinence l'*hèsychia* et l'humilité : «Tout homme calme, dit-il, n'est pas humble; mais tout homme humble est calme [133].»

La quête de Dieu est d'abord réponse à un appel, écoute de la voix qui murmure au plus profond du cœur : «Viens vers le Père [134].»

3. Les dangers de l'hèsychia

«Jésus fut conduit au désert par l'Esprit pour y être tenté» (Math. 4,1).

Celui qui a perçu l'appel du désert rencontrera, lui aussi, la tentation sous une forme ou sous une autre, selon son tempérament : assoupissement, tension nerveuse, tentation intellectuelle ou charnelle, tristesse ou acédie, invasion de soucis, insouciance coupable, misanthropie... Il n'y a pas d'authentique vocation d'hésychaste sans l'un ou l'autre de ces obstacles.

Demeurer assis dans la solitude, le silence, l'obscurité et l'immobilité présente des dangers.

Le sommeil

C'est le danger le plus banal et le moins grave. Il guette évidemment celui qui se livre à l'*hèsychia*. **Isaac le Syrien** met en garde là contre :

> Voici mon conseil : tenez-vous dans la paix et éveillé; si vous le pouvez, sans réciter de psaumes ni faire de prostrations, et si vous en êtes capables, priez uniquement dans votre cœur. Mais ne pas dormir [135] !

La tension nerveuse

Si l'*hèsychia* est mal comprise ou mal pratiquée, elle aboutit à une attitude contrainte et crispée, au lieu d'être une détente et une relaxation spirituelle. Le danger est grand, surtout chez les débutants et les tempéraments volontaires.

La tentation

Ainsi que le note avec humour Paul Valéry, «un homme seul est toujours en mauvaise compagnie». La tentation est un autre danger

de l'*hèsychia*. Quand le corps s'est arrêté d'agir et que l'esprit a calmé son tourbillon habituel, les pensées, les souvenirs, les imaginations surgissent en foule. Ce à quoi on ne prêtait pas attention dans l'agitation, émerge à la conscience avec netteté et parfois jusqu'à l'obsession.

La vie psychique est souvent superficielle : il faut que le rythme de la vie se ralentisse, pour que deviennent conscientes les zones obscures de la psychologie profonde. Les Pères du désert en étaient déjà convaincus :

> L'herbe ne lève jamais sur une route fréquentée, même si on la sème, car l'endroit est foulé aux pieds. Ainsi en est-il de nous. Débarrasse-toi de tout souci matériel et tu verras alors pousser les passions que tu ne soupçonnais pas, car elles étaient au-dedans de toi tant que tu les suivais [136].

Le hiéro-moine Syméon, appartenant à la communauté orthodoxe du Père Sophronios, dans l'Essex, employait cette comparaison : «Il en va comme du cinéma : tant que les lumières restent allumées dans la salle, l'image projetée sur l'écran reste floue, mais dès que les lumières sont éteintes, l'image devient nette et attire le regard.»

Un vieux moine grec de l'Athos, pour traduire le même phénomène, disait : «L'agitation de la mer en surface ne permet pas de voir en profondeur, mais quand la mer est calme, on voit la vase dans les bas-fonds.»

Certes, le risque est réel et, comme le note encore Paul Valéry, «je ne suis pas si sûr que la méditation scellée et l'écart intérieur soient toujours innocents, ni que l'isolé en soi-même s'approfondisse toujours en pureté. Si quelque appétit, par mégarde, se trouve enfermé avec l'âme dans les retraites mentales, il arrive qu'il se développe, comme en la serre chaude, dans un luxe et une rage incomparables [137].»

Mais, est-il mieux de vivre à la surface, toujours distrait et sans se connaître, plutôt que d'affronter ces bas-fonds et de lutter contre les parasites qui y prolifèrent au dépens de la vie spirituelle ? On le voit, c'est la vie habituelle qui est une évasion et un refus inconscient de se connaître; c'est la vie d'*hèsychia* qui est un combat, et qui, par la connaissance de soi, permet de mieux connaître Dieu.

La tristesse

Ce sentiment figure dans les anciennes listes de péchés capitaux sous le nom d'acédie. Celui qui en est frappé entre dans une véritable torpeur physique, intellectuelle et spirituelle. La paresse est une conséquence de cette tristesse. L'acédie est une lassitude qui paralyse l'âme. Elle est faite d'indolence et d'ennui.

Evagre la définit comme une atonie spirituelle : *«Akèdia estin atonia psychès* [138]*.»*

Or, ceux qui vivent dans l'*hèsychia* sont ceux qui ont à combattre le plus la passion de l'acédie [139].

Mais si l'*hèsychia* engendre souvent l'acédie, l'inaction naît aussi de la tristesse, selon la remarque du pseudo-Rufin : *«De acedia otiositas nascitur* [140]*.»*

L'ennui se traduit, suivant les tempéraments et les circonstances, soit par l'abattement, soit par l'agitation.

Le souci

Malgré les apparences, rien n'est plus pénible à l'homme que de ne pas avoir de «soucis», de ne pas avoir de travail. **Voltaire** le remarque avec son sens aigu de l'observation :

> L'homme est né pour l'action comme le feu tend en haut et la pierre en bas... L'Auteur de la nature a attaché l'ennui à l'inaction afin de nous forcer par là à être utiles au prochain et à nous-mêmes [141].

Pascal, nourri des Pères à Port-Royal, a décrit le désarroi de l'homme privé d'activité :

> Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir.

Mais aussitôt après, il montre dans l'agitation le malheur de l'homme :

> J'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose qui est de ne pas savoir demeurer en repos dans une chambre [142].

La Bruyère, à son tour, déclare dans les Caractères : « Tout notre mal vient de ne pouvoir être seul [143]. »

> Le goût de la solitude... est rare même chez ceux dont l'existence est et réglée, et douce. C'est une chose bien frappante que de voir, chez les artistes surtout, combien peu peuvent rester seuls avec eux-mêmes dans une chambre. Le besoin de causer, de se divertir, les obsède à un tel point qu'ils préfèrent la compagnie du premier venu au silence de l'isolement [144].

Si l'homme fuit ce tête-à-tête avec lui-même, c'est que cette expérience lui révèle le mystère de sa destinée. S'il est capable, au contraire, de supporter cet affrontement, alors il a assumé sa condition.

Quand l'homme n'a pas de souci, il en imagine : au lieu de calmer ses soucis réels, il s'en crée d'imaginaires. **Saint Grégoire**, dans les *Moralia*, l'a décrit avec finesse :

> Certains hommes sont d'un esprit si paisible que, s'ils sont pris par le souci, les occupations, ils y succombent de suite. Certains, par contre, sont d'un esprit si agité que, s'ils manquent de soucis, ils sont encore plus soucieux... C'est pourquoi il ne faut pas qu'un esprit paisible se disperse dans l'exercice d'un labeur immodéré, ni qu'un esprit agité s'applique de force à la contemplation [145].

> Certaines personnes ont l'esprit si remuant que, s'il arrivait qu'elles fussent désœuvrées, ce serait pour elles la source d'un plus pénible labeur. Les agitations du cœur deviennent chez elles d'autant plus accablantes qu'elles ont davantage le loisir de penser [146].

Le souci est l'opposé de la tranquillité, il est la source de toute distraction, il maintient l'esprit dans une agitation permanente. C'est le souci qui engendre le tracassin, inquiétude stérile, et la bougeotte, besoin de changement.

Si le souci est condamné avec tant d'unanimité par les auteurs spirituels, c'est qu'il est la caractéristique des grandes personnes et que si l'on veut devenir semblables à de petits enfants, la première condition est de chasser ses soucis, vrais ou imaginaires. Une petite fille, qui voulait devenir une grande personne, disait à sa mère : « Je voudrais avoir des soucis. » Elle avait compris que le souci est ce qui définit l'adulte par rapport à l'enfant.

La recherche d'une vie exempte de soucis peut présenter une certaine ambiguïté : « Bien des gens, remarque avec humour Théodore de Phermé, choisissent de se reposer ici-bas, avant que le Seigneur ne leur ait accordé le repos [147]. »

L'insouciance

S'il est nécessaire, pour trouver la paix, de mener une vie exempte de soucis, qui pourra donc s'y livrer ? L'exercice habituel de l'*hèsychia* n'aboutira-t-il pas, tôt ou tard, à une négligence vis-à-vis du prochain, à un laisser-aller vis-à-vis de soi-même, bref, à une indifférence et à un « quiétisme » qui ne sont que des ersatz de l'abandon à Dieu ?

L'insociabilité

Les philosophes païens avaient apprécié les bienfaits de la vie solitaire, ils en avaient aussi signalé les dangers. Qu'il suffise de citer deux textes d'**Aristote** :

> C'est absurde de vouloir faire du solitaire un homme heureux.... L'homme est un être social, fait par nature pour vivre ensemble... Le sage, même abandonné à lui seul, peut encore se livrer à la contemplation et plus sa sagesse est grande, mieux il s'y consacre. Sans doute le ferait-il d'une façon supérieure encore s'il associait d'autres personnes à sa contemplation; quoi qu'il en soit, il est à un suprême degré, l'homme qui ne relève que de lui-même [148].

> Celui qui ne peut communiquer avec ses semblables et qui n'en éprouve pas le besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne participant en rien aux affaires de la cité, est une bête ou un dieu [149].

Commentant ce dernier texte dans la Somme théologique, **saint Thomas d'Aquin** précisera les deux attitudes psychologiques opposées : le misanthrope à l'humeur sauvage et l'ermite qui cherche Dieu.

> Un homme peut se jeter dans la solitude pour un double motif : ou bien parce que son humeur sauvage ne supporte pas la société des hommes, ce qui le fait descendre au rang des bêtes, ou bien parce qu'il s'attache entièrement aux choses divines, ce qui est surhumain. De là cette parole du philosophe : « Celui qui refuse d'entrer en rapport avec les autres hommes est une bête ou un dieu », c'est-à-dire un homme divin [150].

Dans la même ligne qu'Aristote et avec la même mentalité sociable de l'hellène, **saint Basile** a toujours insisté sur la supériorité du cénobite par rapport à l'ermite :

> Qui donc ne sait que l'homme vit « apprivoisé et en commun, et non pas isolé ni en sauvage » [151] ?

L'*hèsychia* ne doit pas être à base de misanthropie ou d'égoïsme; le motif de fuir les hommes serait alors la lâcheté. **Origène** a déjà signalé cette forme d'*hèsychia* perverse :

> Jérémie dit cela pour avoir éprouvé un sentiment humain que nous risquons nous aussi d'avoir éprouvé souvent. Surtout quand quelqu'un a conscience que c'est à cause de l'enseignement et de la Parole qu'il lui est arrivé d'être malheureux, de souffrir, d'être haï... : «Pourquoi ne pas me retirer plutôt à l'écart, dans la solitude et le calme ?» [152].

Saint Jean Climaque mettra en garde contre les dangers de la vie érémitique :

> Le moine qui, sans raison sérieuse, abandonne la vie cénobitique pour embrasser la vie anachorétique, est semblable à un soldat qui quitte les rangs de l'armée pour combattre seul, ou au passager d'un navire qui se jette à la mer pour atteindre le port à la nage [153].

L'époque moderne, très sensible à la nécessité des relations humaines pour l'élaboration d'une personnalité vraie, se méfie de la solitude. L'Emile et Robinson Crusoé sont des mythes dépassés : «L'homme n'est *homme* que parmi les hommes [154].»

Cependant si, psychologiquement et sociologiquement, «l'homme isolé ne pense plus et ne progresse plus [155]», on peut constater que la première démarche de tous les grands mystiques est de quitter la société des hommes pour trouver l'intimité avec Dieu.

Le critère essentiel pour discerner l'authenticité d'un hésychaste est d'examiner si son comportement l'unifie et l'unit aux autres, ou si sa pratique le clive lui-même et le scinde d'avec les autres. Dans le premier cas, il s'agit d'un exercice sain, c'est le type de l'anachorète séparé des autres, mais uni à eux par la charité et dont la vie intérieure est pleinement unifiée. Dans le second cas, il s'agit d'un cas morbide, c'est, à la limite, le schizophrène*, séparé des autres et de lui-même, vivant dans un univers mental sans relation : une caricature d'anachorète.

---

* «Schizoïdes» : Personnes qui ont un contact affectif réduit avec le monde de la nature, mais surtout avec les personnes. Les choses et les personnes ne sont saisies qu'à travers leurs besoins égocentriques, et non pour elles-mêmes. Notons que ceci est radicalement opposé à l'attitude contemplative par laquelle on s'unit à l'objet (psychologiquement) de façon absolument gratuite (A. GODIN, s.j., *La relation humaine dans la dialogue pastoral*, D.D.B., 1963, p. 103, note).

La définition d'**Evagre** résume admirablement ce que doit être la vie monastique : «Moine est celui qui est séparé de tout et uni à tous [156].»

Un jeûne excessif qui risquerait de troubler la paix, une veille abusive et donc dangereuse pour l'équilibre, iraient à l'encontre du but recherché et sont formellement déconseillés par la tradition hésychaste.

* * *

Il est curieux de voir combien certains auteurs modernes interprêtent les caractéristiques de l'hésychasme.

Jérémie Bentham, dans sa *Théorie des peines*, associe la peine et la pénitence, et prévoit pour l'emprisonnement afflictif trois peines : la solitude, l'obscurité et la diète :

> (La solitude, car) l'homme laissé à lui-même n'éprouve pas ces émotions d'amitié ou d'inimitié que la société fait naître; il n'a plus cette variété d'idées qui résultent de la conversation de ses semblables, de la vue des objets extérieurs, de la poursuite des affaires ou du plaisir... (L'obscurité, car) par la privation de lumière, le nombre des impressions est considérablement diminué : l'âme du prisonnier est comme réduite à un état de vide, à une obscurité interne qui lui ôte tous les appuis de ses passions et lui fait sentir vivement sa faiblesse... (La diète, parce que) l'abstinence achève d'amortir cette activité fougueuse des tempéraments violents et produit une langueur favorable au moral [157].

Nietzsche déclare : «Partout où la névrose religieuse est apparue sur la terre, nous la trouvons liée à trois régimes dangereux : solitude, jeûne et continence [158].»

Henri Barte, enfin, note que «le fait de placer un individu dans une situation de solitude, d'obscurité, de silence ou de monotonie sensorielle (répétition de syllabes sacrées) suffit à provoquer des troubles de la conscience [159]».

Caractère pénitentiel chez Bentham, névrotique chez Nietzsche, psychotique chez H. Barte : de tels soupçons ne doivent pas être pris à la légère; ils peuvent aider à éviter les dangers que signalent ces auteurs.

4. Conclusion

Tout homme, quelle que soit sa condition sociale, sa situation professionnelle et familiale, doit pouvoir mener dans une certaine mesure une vie d'hésychaste : ce sera, suivant les cas, cinq minutes par heure, une heure par jour, un jour par semaine, un mois par an...

> La méditation de la Loi divine ne porte aucun obstacle à l'exercice d'un art ou d'une profession... C'est qu'il ne s'agit ni de se retirer dans une solitude, ni de prendre une nourriture inaccoutumée, ni de modifier son vêtement, ni de compromettre sa santé, ni d'oser commettre une imprudence quelconque; car il est loisible de vaquer sans cesse à ces méditations en demeurant chez soi... Pour invoquer Jésus Christ, il n'est besoin ni d'une préparation extraordinaire à la prière, ni d'un local spécial, ni d'un grand renfort de cris [160].

A une époque où tant d'hommes cherchent Dieu obscurément et tentent de s'évader d'un monde visible devenu trop étroit pour satisfaire leur instinct d'absolu, l'hésychasme propose une voie sobre, sinon austère – elle impose des conditions et comporte des dangers – , mais une tradition éprouvée en garantit l'authenticité.

« Le fruit de l'Esprit est Charité, Joie, Paix » (Gal. 5,22).

NOTES

1. V. JANKELEVITCH, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Aubier, 1963, p. 150.
2. Cf. L. BEIRNAERT, « La pulsion de mort chez Freud », *Etudes*, mars 1975 p. 397-406.
3. I. HAUSHERR, « Hésychasme », in *OCA* 22 (1958), p. 8.
4. Arsène 1-2, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 23.
5. Poemen 84, id., p. 240.
6. J. Cl. GUY, « Un dialogue monastique inédit », *R.A.M.* XXXIII (1957), p. 171-188 (ici, p. 180 en grec, p. 186 en trad.); cf. *Les Apophtegmes...*, éd. J. Cl. Guy, *S.O.* 1, Bellefontaine, 1966, p. 413, 21.
7. *Hésychasme et Prière*, *OCA* 176 (1966), p. 163-237.
8. *DSp* XLIV-XLV (1968), art. « Hésychasme », col. 383.
9. *Polit.*, 307 E.
10. Luc 14,4; 23,56; Act. 11,18; 21,14.
11. I Thess. 4,11; II Thess. 3,12; trois fois dans I Tim.
12. J. WINANDY, *« Habitare secum », Collectanea Ord. Cisterc.* (1963), p. 343-354.
13. *De senectute*, 49.
14. *De rep.*, I, XVII,27; *De officiis*, III,I.
15. *Lettres à Lucilius*, I,2.
16. Id., X,1.
17. Id., V,48,1.
18. *Dialogue des orateurs*, XIII.
19. Id., XII.
20. *Entretiens*, III, XIV,1.
21. Synclétique 1, dans *Les Apophtegmes...*, éd. J. Cl. Guy, Bellefontaine, 1966, p. 299; *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 339.
22. *Oratio* XIV, PG 35,861C.
23. *In laudem fratris Basilii*, PG 46,810B (cf. M. HARL, « Les trois quarantaines de la vie de Moïse,...), *Revue des études grecques* (1967), p. 406-412).
24. *De vita beati Gregorii*, PG 46,908D.
25. *In Psalmos*, VII, PG 44,456C.
26. S. BASILE, *Lettres*, CL.
27. PLOTIN, *Ennéades*, VI, IX, in fine.

28. *Sentences des Pères...* IV, Alonios 1, Solesmes, 1981, p. 57.
29. ANTAKI (mystique musulman, mort en 842), cité par L. Massignon, *Lexique de la mystique musulmane*, Genthner, 1922, p. 206.
30. S. JEAN DE LA CROIX, *Avis et maximes*, 350, Seuil, 1947, p. 1232.
31. THERESE D'AVILA, *Autobiographie*, XIII.
32. *Agraphon* (d'Ephrem), *Ev. conc. expl.*, XIV,24 (cf. Matth. 18,20).
33. S. JEROME, *Adv. Jovinianum*, 47 (PL 23,278 A), citant un ouvrage perdu de Théophraste sur le mariage.
34. SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, *Hymnes*, XXVII,22, SC 174, p. 281.
35. PIERRE DE CELLE, *Sermon* IX, PL 202,663 A.
36. GUILLAUME DE St-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont Dieu*, PL 184, 313D.
37. *L'essence du christianisme*, I,XVI, éd. Maspero, 1968, p. 301.
38. *Institutions*, IV,41,1-2, SC 109, 1965, p. 183.
39. Antoine 11, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 15.
40. *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, trad. L. Th. Lefort (Catéchèse de Théodore), C.S.C.O. 160, p. 62.
41. *De oratione*, XI; I. Hausherr, *Les leçons...*, p. 26.
42. *Discours*, 79, DDB, 1981, p. 392.
43. Arsène 25, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 28. « Sans oiseau qui chante, la montagne est encore plus calme» (apophtegme zen, épigraphe de : Th. Merton, *Zen, Tao, Nirvana*, Fayard, 1970, p. 21).
44. *« Vita Christi », De jejuniis et tentationibus Domini.*
45. Cf. Ps. 115,5.6.7.
46. Poemen 107, *Sentences des Pères...*, Solesmes, 1981, p. 245.
47. *Aux Ephésiens*, XIX,1.
48. Id., XV,2.
49. PHILON, *De migratione Abraham*, 34,I,466.
50. *Entretiens*, I, XIV.
51. *Homélies*, VIII,IV (PG 34,529D); cf. *De caritate*, X, PG 34,917A.
52. CALLISTE ET IGNACE XANTHOPOULOS, *Méthode... à l'intention des hésychastes*, 23, PG 147,681 D, *Philocalie*, t. 1, Bellefontaine, 1976, p. 76.
53. *Manuscrits autobiographiques*, A 33 verso.
54. *La théologie mystique*, I, PG 3,997B.
55. CALLISTE ET IGNACE XANTHOPOULOS, ibid.
56. THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, II, SC 257, XXIII,1.

57. THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, I, SC 234, IV,6.
58. Sylvain 4, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes 1981, p. 297.
59. Hellade 1, id., p. 91.
60. Sarra 3, id., p. 306.
61. *De monachorum praestantia*, PG 79,1073C.
62. Additions, fin de la 1ère semaine, coll. Christus, DDB, 1963, p. 58, n° 79.
63. Id., 4ème semaine, 1ère contemplation, n° 229a, p. 124.
64. Cité par J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, 1931, 2ème éd., p. 294.
65. *Utopie*, éd. Albin Michel, p. 228.
66. *Epist.*, II, 3.
67. Cité par Dom J. LECLERCQ, « S. Bernard de Clairvaux et la communauté contemplative », *Collectanea Cisterciensia* 34 (1972), p. 67.
68. *Quand Jésus eut douze ans*, III,21, SC 60, 1958, p. 99.
69. SYMEON LE JEUNE, *Capita moralia*, 134, PG 120,673B.
70. SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, *Chapitres théologiques...*, II,17, SC 51, p. 75.
71. *Oeuvres spirituelles*, Cent. XVI, SC, p. 92; cf. IX, p. 88. Cf. Antiochus de St Sabas, *Hom.* 103, PG 89,1745B.
72. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, lettre 259, Solesmes, p. 206.
73. Id., 253, p. 200.
74. *L'Echelle sainte*, XXVII,47, PG 88,1109B, Bellefontaine, p. 281.
75. Id., XXVII,52, PG 88,1112A, Bellefontaine, p. 283.
76. Id., XXVII,52, PG 88,1109A, Bellefontaine, p. 283.
77. Scholion d'Isaac sur Climaque XXVII, PG 88,1121 BC.
78. J. LECLERCQ, « *Sedere*, à propos de l'hésychasme en Occident », dans *Le millénaire du Mont Athos*, t. I, 1963, p. 253-264.
79. PG 150,1329.
80. P. Evergetinos I,41,8, cité par I. Hausherr, « L'hésychasme », *OCP*, 1956, p. 247; cf. Poemen 96, *Sentences des Pères...*IV, Solesmes, 1981, p. 243.
81. GREGOIRE LE SINAITE (1255-1346), *De vita contempl.*, PG 150,1316A.
82. ISAAC LE SYRIEN, trad. en arabe par Ibn Al Salt (IXème s.), en français par P. Sbath, Le Caire, 1934, p. 83, n° 44.
83. JAMBLIQUE, *Les mystères d'Egypte*, VII,2.
84. Moïse 6, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 190.
85. Jean Colobos 30, dans *Les Apophtegmes...*, éd. J. Cl. Guy, Bellefontaine, 1966, p. 128; Jean Colobos 27, dans Solesmes 1981.

86. Poemen 32, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 230.
87. EVAGRE, *Rerum monachalium rationes*, IX,PG 40,1261A; cf. *Lettre de Ligugé* 124 (1967), p. 10.
88. D'après Macaire le Grand, *Apophtegmes coptes*, dans E. Amelineau, *Histoire des monastères de Basse-Egypte*, Annales du musée Guimet, XXV, Paris 1894, p. 203-234. *Sentences des Pères...* III, Solesmes, 1976, Am 181, 10, p. 181-182.
89. S. BASILE, *Lettre* CL.
90. *Moralia*, 2-80, PL 75,594.
91. S. EUCHER DE LYON, *Formulae spiritalis intelligentiae*, 8, *C.S.E.L.* 31, p. 49.
92. S. BERNARD, *Epist.*, 397,2, PL 182,607.
93. S. BERNARD, *In Cant.*, PL 180,520C.
94. AELRED DE RIELVAUX, *La vie de recluse*, SC 76, 1961, p. 50.
95. Id., p. 56.
96. M. NEDONCELLE, «L'irruption du nom propre», in *L'analyse du langage théologique*, Aubier, 1969, p. 344.
97. Equipes Notre-Dame.
98. *Pensées*, XII,3 (cf. VIII,41).
99. GREGOIRE LE SINAITE, *Sur la manière de s'asseoir pour faire la prière hésychaste*, PG 150,1329A.
100. Id.
101. PSEUDO-SYMEON, *La méthode d'oraison hésychaste*, éd. I. Hausherr, p. 164.
102. GREGOIRE LE SINAITE, *De l'hésychia et des deux modes de prière* (2), PG 150,1316B.
103. GREGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* XXVIII, PG 36,29A.
104. GREGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, Triade 1,2,10, trad. J. Meyendorff, Louvain, 1959, t. I, p. 95.
105. PSEUDO-SYMEON, *op. cit.*, p. 164.
106. PSEUDO-DENYS, *Des noms divins*, IV,8.
107. GREGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes, op. cit.*, Triade 1,2,9, p. 91.
108. Id., 1,2,7, p. 89.
109. SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, *Traités théologiques et éthiques*, t. II, Ethique XV,135, SC 129, p. 455.
110. *Regula*, chap. VII.
111. GREGOIRE LE SINAITE, *Acrostiches*, PG 150,1277C.
112. *Lettres à Lucilius*, III,5.6.

113. PG 79,1236B.
114. *Histoire lausiaque*, XVIII,24, DDB, p. 72.
115. *Homilia in Ps.* XXXII, PG 29,328C; *Regula fusius tract.*, PG 31,949B; *Regula brevius tract.*, PG 31,1213A et 1216C; *Epist.* I,XLIII,3, PG 32, 353A; *Epist.* II, CCVII,3, PG 32,764A.
116. *Dialogues*, livre III, ch. 16.
117. *L'Echelle sainte*, XXVII,61, PG 88,1112C, Bellefontaine, p. 284.
118. Premier *Discours théologique*, XXXVII,4, PG 35,16C.
119. Apopht. de S. Antoine, éd. par E. Amelineau, *Histoire des monastères de Basse-Egypte, op. cit.*, p. 39-40; *Sentences des Pères...* III, Solesmes, 1976, Am. 39,10, p. 148-149.
120. Apopht. sur S. Macaire, id., p. 133; Solesmes, Am 133,1, p. 156-157.
121. Apopht. de S. Macaire, id., p. 152-153; Solesmes, 1976, Am 152,6, p. 166.
122. P. Evergetinos IV,15,2, Constantinople, 1861, p. 636; *Sentences des Pères...* V, Solesmes, 1985, N 626, p. 269.
123. *Noms du Christ et voies d'oraison, OCA* 157 (1960), p. 172.
124. Cf. J. LECLERCQ, *Etudes sur le vocabulaire monastique au Moyen-Age, Studia Anselmiana* 48 (1961), p. 137.
125. *Sermo III in Assumptione*, PL 202,857.
126. *Sermons sur le Cantique*, XXIII,8, PL 184,125A.
127. EVAGRE, *De oratione*, 149, PG 79,1200A; I. Hausherr, *Les leçons...*, p. 180.
128. CLIMAQUE, *L'Echelle sainte*, XXVII, 7 et 8, PG 88,1097BC, Bellefontaine, p. 274.
129. Id., XIX,5, PG 88,940D, Bellefontaine, p. 188.
130. *Sermon III sur la Nativité du Seigneur*, PL 184,842B.
131. S. Bruno de Querfurt, trad. par le P. Lassus, *La vie des cinq frères*, Namur, 1962, Ed. du Soleil levant, p. 215.
132. *L'Echelle sainte*, XXVII,61, PG 88,1112C, Bellefontaine, p. 284.
133. *Discours* 81, DDB, 1981, p. 401.
134. IGNACE D'ANTIOCHE, *Ep. aux Romains*, VII,2.
135. *Petite Philocalie de la Prière du cœur*, éd. J. Gouillard, Cahiers du Sud, (1953), p. 107; ou éd. Wensinck, Traité XVII, p. 93.
136. *Sentences des Pères...* II, Solesmes, 1970, N 463, p. 72.
137. *Pièces sur l'art*, p. 240.
138. *De octo spiritibus malitiae*, 13, PG 79,1157CD.
139. Cf. EVAGRE, *De octo vitiis*, PG 79,1460A.

140. *In Psal.*, 43,4, PL 21,814.
141. *Lettres philosophiques sur les Pensées de M. Pascal* (XIII-XXVI); cf. *Pensées* n° 131, 139, 144 (Sur le divertissement); cf. S. Augustin, *Sermon 96 de Marco*, 6,34, PL 38,588; S. Grégoire, *Hom.* X *in Ezechielem*, PL 76,892.
142. *Pensées*, 201 et 205, éd. J. Chevalier, La Pléiade, 1954, p. 1138-1139.
143. Livre II, ch. XI, De l'homme, coll. Nelson, p. 378.
144. J. K. Huysmans, Préface aux poésies religieuses de Verlaine (1904).
145. *Moralia*, VI,57, PL 75,761.
146. Id., VI,17.
147. Théodore de Phermé 16, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 109.
148. *Ethique à Nicomaque*, IX,9 et X,7.
149. *Politique*, I, cap. 1, n° 12.
150. IIa IIae, qu. 188, art. 8 ad 5.
151. *Grandes Règles*, III, PG 31,917A, Maredsous, p. 55.
152. *Hom. sur Jérémie*, XX,8.
153. *L'Echelle sainte*, trad. Arnaud d'Andilly, IV,73. Bellefontaine, IV,81, p. 79; cf. XXVII,13, p. 275.
154. Fichte.
155. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres de voyage*, 25 mai 1923, à l'abbé Breuil, Grasset, 1956, p. 35.
156. *De oratione*, 124; I. Hausherr, *Les leçons...*, p. 158.
157. J. BENTHAM (+ 1832), *Théorie des peines*, t. I, p. 122s.
158. *Par delà le bien et le mal*, Gallimard, p. 65.
159. *Expérience mystique ou expérience délirante*, Congrès de neuro-psychiatrie, Caen, 1971.
160. Nicolas CABASILAS, *La vie en Jésus-Christ*, livre VI, PG 150,657D et 681B, trad. S. Broussaleux, Irénikon, p. 165 et 185.

BIBLIOGRAPHIE

P. ADNÈS, article *Hésychasme*, dans *DSp*, t. XLIV-XLV (1968), col. 382-398.

J.M. ANDRÉ, *Recherches sur l'otium romain*, Université de Besançon, Belles Lettres, 1962.

P. COURCELLE, «*Habitare secum* selon Perse et saint Grégoire le Grand», *Revue des Etudes anciennes* 89 (1967), p. 266-279.

I. HAUSHERR, «L'Hésychasme. Etude de spiritualité», dans *OCP* 22 (1958), p. 5-40 et 247-285; étude reproduite dans *Hésychasme et Prière, OCA* 176, Rome, 1966, p. 163-237.

Μετάνοια

Métanoia

Conversion

Métanoia

Conversion

1. Qu'est-ce que la *métanoia* ?
2. Dans la Bible : *métanoia* et *épistrophè*.
3. Chez les Pères du désert : la conversion.
4. *Méta-noia* et *Para-noia*.

1. Qu'est-ce que la métanoia ?

Le préfixe *méta* indique un au-delà : la méta-physique est ce qui dépasse les choses corporelles, la méta-phore, ce qui dépasse la figure, la *méta-noia*, ce qui est au-delà de la pensée trop humaine; c'est réfléchir et changer d'avis. Le mot *métanoia* comporte un sens différent de *conversio*, par lequel on le traduit d'ordinaire, et qui est plutôt la traduction du mot *épistrophè*.

Tandis que l'*épistrophè* ou *conversio* désigne un changement de direction, *métanoia* signifie l'adoption d'une nouvelle table des valeurs, une véritable refonte de la personnalité.

Il ne s'agit pas seulement de changer de route, de faire demi-tour, il s'agit de se changer soi-même. Si l'on se contente de changer de route, en pensant atteindre plus rapidement ou plus sûrement le but, tout en conservant la même disposition d'esprit et de cœur, le but sera tout aussi difficile à atteindre.

Plotin emploie le mot *épistrophè*, et non *métanoia*, pour désigner l'attitude qui permet d'accéder à la vertu et à la contemplation :

> – Qu'est-ce que la vertu ?
> – C'est ce qui résulte pour l'âme de sa conversion *(épistrophè)* vers Dieu.
> – Qu'est-ce donc alors ?
> – C'est la contemplation *(théôria)* [1].

On rencontre seulement une fois le substantif *épistrophè* dans le Nouveau Testament, dans les Actes des Apôtres (15,3) : «(Paul et Barnabé) traversèrent la Phénicie et la Samarie, racontant la conversion des païens.»

Mais le verbe *épistrephein* est employé plusieurs fois dans l'Evangile de Luc, dans les Actes des Apôtres et dans les épîtres :

> Il (Jean-Baptiste) ramènera de nombreux fils d'Israël au Seigneur (Lc 1,16).
>
> Si ton frère vient à pécher, réprimande-le, et s'il se repent (qu'il revienne à toi), remets-lui (Lc 17,3-4).
>
> Toi donc (Pierre), quand tu seras revenu, affermis tes frères (Lc 22,37).

Repentez-vous, donc, et convertissez-vous (discours de Pierre en Act. 3,19).

Tous les habitants de Lydda et de la plaine de Saron se convertirent au Seigneur (Act. 9,35).

Grand fut le nombre de ceux qui (à Antioche) embrassèrent la foi et se convertirent au Seigneur (Act. 11,21).

Abandonner toutes ces vaines idoles pour vous tourner vers le Dieu vivant (discours de Paul à Iconium, Act. 14,15).

Afin que les nations païennes... reviennent des ténèbres à la lumière (discours de Paul devant Agrippa, Act. 26,18).

C'est quand on se convertit au Seigneur que le voile tombe (II Cor. 3,16).

On raconte là-bas comment... vous vous êtes convertis à Dieu, abandonnant les idoles pour servir le Dieu vivant et véritable (I Thess. 1,9).

Celui qui ramène un pécheur de son égarement sauvera son âme de la mort (Jac. 5,20).

Vous vous êtes retournés vers le Pasteur et le gardien de vos âmes (I Pierre 2,25).

Il faut signaler enfin un texte d'Isaïe cité quatre fois par des auteurs différents du Nouveau Testament : «Ils se sont bouché les oreilles, ils ont fermé leurs yeux, de peur que leurs yeux ne voient, que leurs oreilles n'entendent, que leur esprit comprenne, qu'ils ne se convertissent et que je ne les guérisse» (Is. 6,9-10, cité par Mat. 13,14-15, Mc 4,12, Jn 12,40 et Act. 28,27).

2. La métanoia dans la Bible

Dans l'Ancien Testament, le verbe *métanoein* (seize fois) et le substantif *métanoia* (quatre fois) ont généralement le sens de regret, de repentir; ils désignent le retour à l'Alliance après un temps d'infidélité. Mais dans un certain nombre de passages, le mot est employé pour définir l'attitude :

– de Dieu, qui ne se repent pas (I Sam. 15,29; Jér. 4,28; Zac. 8, 14), qui se repent quand l'homme se convertit (Jér. 18,8-10; Joël 2,13-14; Am. 7,3.6; Jonas 3,9-10 et 4,2);
– de l'homme qui change d'avis, d'idée (Prov. 20,25 et 24,32), se convertit, renonce au péché (Sir. 17,24 et 48,15), est saisi de remords, regrette sa faute (Sag. 5,3; Jér. 31,19), rentre en lui-même (Is. 46,8).

Dans le Nouveau Testament, le mot *métanoia* a le sens de se convertir, se retourner, et même d'«être retourné» car, si l'homme se convertit, c'est bien sous l'impulsion de la grâce de Dieu.

Le mot est employé au début de la prédication de Jean-Baptiste et de Jésus dans les Synoptiques (qui s'adressent à des Juifs ou à des païens), de Pierre et des apôtres dans les Actes.

Il est employé dans l'Apocalypse : il marque l'exigence d'une nouvelle conversion qui s'adresse à des chrétiens déjà convertis.

«Les mots *métanoia, métanoein* sont pratiquement absents de saint Paul et totalement absents de saint Jean. C'est que l'un et l'autre se situent à l'intérieur de l'expérience chrétienne, alors que la *métanoia* a sa vraie place à l'entrée. Le repentir est l'un des mots du Kérygme, de l'annonce évangélique, sa place normale est au début des évangiles et des Actes. Paul et Jean s'adressent à des chrétiens déjà convertis [2].»

Selon **Philon**, Enoch est le prototype de la *métanoia* [3].

3. La métanoia chez les Pères du désert

Le mot *métanoia* a des sens assez différents suivant les auteurs monastiques qui l'emploient.

Dans les **Apophtegmes**, la *métanoia* est présentée comme nécessaire au salut; elle est préventive, plus que punitive [4].

L'abba Mios a recours à une anecdote pour expliquer à un soldat que Dieu accorde le pardon au pénitent :

> Un soldat demanda à abba Mios si Dieu acceptait la pénitence. Après l'avoir instruit en de nombreux discours, le vieillard lui dit : «Dis-moi, mon cher, si ton manteau se déchire, le jettes-tu ?» Il répondit : «Non, mais je le raccommode et je l'utilise.» Le vieillard lui dit : «Si donc toi, tu épargnes ton manteau, Dieu n'épargnerait-il pas sa propre créature ?» [5].

L'abba Poemen voit dans le ferme propos la garantie et la preuve de la *métanoia* :

« Qu'est-ce que le repentir de la faute ? » Abba Poemen répondit : « Ne plus la commettre à l'avenir »[6].

Cependant, il conseille la miséricorde :

Si un homme a péché et le nie, en disant : « Je n'ai pas péché », ne le reprends pas, sinon tu le décourages; mais si tu lui dis : « Ne perds pas courage, frère, mais garde-toi à l'avenir », tu réveilles son âme pour la pénitence[7].

Chez **saint Basile**, chez **Dorothée de Gaza**, chez **saint Pachôme** et chez **Nicétas Stéthatos**, la *métanoia* a un caractère communautaire très accentué : elle relève d'un code pénitentiel qui vise à rétablir l'ordre troublé par une faute individuelle. C'est une pénitence publique qui punit et pardonne une faute publique.

Chez **Barsanuphe et Jean de Gaza**, la pénitence est rendue inutile par une mauvaise disposition du pénitent, qu'il s'agisse du manque d'humilité, de la justification de soi ou de l'absence de ferme propos :

« Le fait que Judas ait dit : J'ai péché en livrant un sang innocent, et qu'il ait jeté l'argent, ne semble-t-il pas une preuve de repentir ? » — « C'eût été le repentir pour Judas s'il était allé demander pardon au Seigneur. »[8]

La justification de soi empêche de se prosterner pour demander pardon[9].

A force de me repentir sans me corriger, je resterai et mourrai finalement dans mes péchés[10].

C'est l'aveu au père spirituel, plus que les pénitences (mortifications), qui obtient le pardon, grâce à la prière du père spirituel[11].

Enfin, c'est la vraie pénitence qui permet d'acquérir le *penthos* :

Le deuil est la tristesse *(lupè)* selon Dieu qu'engendre la pénitence[12].

Chez **Pallade**, contrairement à Barsanuphe, c'est le *penthos* qui précède la *métanoia* (pris de componction, on entreprend de faire pénitence. Selon lui, la pénitence est contagieuse comme le péché[13]. D'une pécheresse repentie, Dieu déclare : « Elle m'a plu davantage par sa pénitence que par sa virginité[14]. »

Chez **Isaïe de Scété**, il n'y a pas de vraie pénitence sans humilité :

La terre ne peut donner de fruit sans semence, l'homme ne peut faire pénitence sans humilité ni labeur corporel... Le fruit est à la semence ce que la pénitence est à l'humilité[15].

La pénitence exige le pardon :

Il est impossible à celui qui est esclave d'un seul plaisir de servir Dieu, de même qu'il est impossible de mettre du vin dans une jarre qui n'est pas complètement enduite de poix ou qui a une fissure (une amphore poreuse ou fêlée). Examinons-nous, car nous ne pouvons pas plaire à Dieu si nous avons en nous de la haine ou de l'inimitié, car cela empêche l'homme de faire pénitence[16].

Par ailleurs, le pénitent qui juge anéantit sa pénitence :

Nous sommes tous comme à l'hôpital. L'un souffre des yeux, l'autre de la main, un autre a un ulcère; et il y a des maladies de toute espèce. Parmi elles, il y a des blessures déjà cicatrisées, mais lorsqu'on mange quelque chose de nuisible, elles s'ouvrent de nouveau. Ainsi en est-il de celui qui est en pénitence et qui juge ou méprise quelqu'un : il réduit à rien sa pénitence[17].

Mais la pénitence n'est pas une pratique extérieure : « La pénitence, c'est offrir son âme à Dieu[18]. »

Par ailleurs, la pénitence n'est pas le fruit de l'effort de l'homme, elle est un don de Dieu qui permet de revenir à lui[19].

Saint Jean Climaque a rédigé un véritable petit traité de la *métanoia* au degré V de son Echelle sainte. Voici quels en sont les traits principaux :

— La pénitence authentique doit s'accompagner d'humilité :

Le pénitent est un homme qui va acheter l'humilité[20].

Dieu juge notre repentir non d'après nos travaux, mais d'après notre humilité[21].

Le repentir nous élève à la porte du ciel, l'affliction frappe à la porte, l'humilité nous l'ouvre[22].

Autre est la tristesse de l'humilité des pénitents, autre le remords de la conscience de ceux qui ont péché[23].

– La pénitence ne doit pas être morose, mais s'accompagner d'espérance :

> La pénitence est une privation joyeuse de tout ce qui peut soulager le corps [24].

> La pénitence est la fille de l'espérance et le renoncement au désespoir [25].

– La pénitence parfaite bannit la crainte de la mort :

> La crainte de la mort est une propriété de la nature qui lui a été surajoutée du fait de la désobéissance. La terreur de la mort est l'indice de fautes dont on ne s'est pas repenti [26].

– La pénitence doit accompagner la prière pour la purifier :

> Dans ma méditation, ou plutôt dans ma pénitence, s'attisera le feu de la prière qui consumera la matière (de tous les vices) [27].

– La pénitence repose sur une autocritique : c'est en constatant objectivement ses défauts et ses péchés que l'on se décide à faire pénitence :

> La pénitence *(métanoia)* est une autocrique *(automatokritos)* et un insouciant souci de soi-même *(amérimnos automérimnos)* [28].

– La pénitence est un renouvellement du baptême, une nouvelle alliance par-delà les infidélités :

> La *métanoia* est un rappel du baptême, un pacte conclu avec Dieu pour une vie nouvelle [29].

La *métanoia* n'est pas seulement une conversion de l'esprit, un regard nouveau porté sur le monde et sur soi-même, c'est une restructuration de la personne qui relève de l'existentiel. Antoine Delzant la décrit avec pertinence :

> Conversion, c'est passage d'une existence banale à une existence nouvelle venue grâce à l'intervention de l'autre, à partir d'une situation qui apparaît désormais comme ancienne... Une conversion apparaît donc comme l'expérience de la découverte d'une possibilité de faire échec à l'ancien, et donc à la mort, par la perception de réalités insoupçonnées, la transformation de notre façon de voir le monde [30].

4. Méta-noia et para-noia

La *méta-noia*, en tant que renoncement à une table des valeurs et adoption d'une nouvelle table de valeurs, peut provoquer une perturbation profonde : le sujet secoué de fond en comble peut avoir à brûler ce qu'il avait jusque-là adoré et à adorer désormais ce qu'il avait jusque-là brûlé; que l'on pense à saint Paul. Il peut en résulter, chez un sujet nerveusement ou psychiquement fragile, un traumatisme profond. L'expérience par laquelle il est passé l'a transformé : son zèle de «converti», de néophyte, le pousse à imposer aux autres de faire la même expérience et, sans imiter la patience divine, il force les autres à se convertir dans les plus brefs délais.

Alors, celui qui avait vécu la *métanoia* tombe dans la *paranoia*. Le préfixe *para* indique dans ce cas un défaut de l'esprit, une sécheresse du cœur, une dureté de caractère, un rigorisme des mœurs, une intransigeance de la pensée, un fanatisme des opinions : tout cela animé par une passion froide, sûre d'elle, se croyant une mission, talonnée par une échéance inéluctable et imminente. On est persuadé d'avoir raison seul contre tous : c'est la surestimation morbide du moi moi; on devient méfiant et irritable, on se croit incompris et l'on est inadapté.

Le tempérament de tout réformateur politique ou religieux relève souvent de cette tendance : le sel de la terre s'est transformé en zèle d'amertume.

On voit comment une *métanoia* qui n'est pas vécue dans l'humilité, l'obéissance, le bon zèle, risque de dériver vers une forme pathologique qui n'en est que la caricature.

NOTES

1. *Ennéades*, I,11,4,17.
2. J. GUILLET, article «Métanoia», *DSp*, t. LXVIII-LXIX (1979), col. 1097.
3. *De Abrahamo*, 17.
4. Elie 3, *Sentences des Pères*... IV, Solesmes, 1981, p. 103.
5. Mios 3, Id., p. 205.
6. Poemen 120, id., p. 249.
7. Poemen 23, id., p. 228.

8. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, lettre 465, Solesmes, p. 315.
9. Id., lettre 333, p. 241.
10. Id., lettre 268, p. 212.
11. Dans les Apophtegmes, on trouve cette même idée : cf. Lot 2 (*Sentences des Pères*... IV, p. 169), Nicon I (p. 212-213), Nicétas I (p. 214).
12. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, lettre 730, p. 458.
13. *Histoire lausiaque*, XIX,41 et LXXI,4, DDB, p. 74 et 150.
14. Id., LXIX,3, p. 148.
15. *Logos* 15,89, Bellefontaine, p. 124; cf. 4,77-78, p. 66.
16. Id., 12,2, p. 111.
17. Id., 8,67, p. 102.
18. Cf. id., 17,2, p. 145-146.
19. Cf. id., 25,27, p. 235-236.
20. *L'Echelle sainte*, V,2, PG 88,728D, Bellefontaine, p. 93.
21. Id., XXVI,108, 1060C, p. 253.
22. Id., XXV,15, 992D-993A, p. 221.
23. Id., V,31, 777B, p. 104.
24. Id., VII,5, 802D-804A, p. 113.
25. Id., V,2, 764B, p. 93.
26. Id., VI,3, 793B, p. 108.
27. Id., V,53, 780D, p. 107.
28. Id., V,2, 764B, p. 93.
29. Id., V,2, 764B, p. 93.
30. *Croire en Dieu dans un monde scientifique*, Le Cerf, 1975, p. 75.

BIBLIOGRAPHIE

P. AUBIN, – «L'emploi des mots *épistréphein* et *épistrophè* dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles», thèse Institut Catholique, Paris, 1960 (dactylographié).

– «Le problème de la "conversion". Etude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles», Paris, 1963.

H.J. FABRY, «Umkehr und Metanoia als monastisches Ideal in der Mönchsgemeinde von Qumran», *Erbe und Auftrag* 53 (1977), p. 163-180.

J. GUILLET, article *Métanoia*, dans *DSp*, t. LXVIII-LXIX (1979), col. 1093-1099.

Νῆψις

Nèpsis

Vigilance

Nèpsis

Vigilance

1. Vigilance et Sobriété.
2. Dans le Nouveau Testament : « Veillez ! »
3. Dans la littérature monastique ancienne.

Le verbe *nèphein* et le substantif *nèpsis* définissent l'état de sobriété (et aussi de vigilance), par opposition à *méthuein* qui signifie l'état d'ébriété (et aussi de somnolence).

« Au sens strict et spécifique, la *nèpsis* est l'attitude d'une âme bien éveillée, présente à elle-même et à Dieu, vigilante, circonspecte et attentive à ne pas se laisser surprendre par l'adversaire démoniaque qui cherche à s'introduire dans l'esprit ou le cœur au moyen des *logismoi*, c'est-à-dire des pensées, mauvaises ou simplement importunes, qu'il s'ingénie à suggérer, prompte enfin à le repousser dès sa première tentative d'approche. Cette attitude de défensive s'appelle aussi attention *(prosochè)*, garde de l'esprit, garde du cœur *(phulakè)* [1].» La *nèpsis* est donc l'état d'une intelligence maîtresse d'elle-même, exerçant un *self-control*.

1. Préhistoire

Déjà un philosophe pré-socratique conseille : « Sois vigilant et souviens-toi d'être défiant : ce sont là les nerfs de la prudence [2].»

Epictète met en garde celui qui se croit maître de sa vigilance et prétend être capable de la relâcher ou de la ressaisir comme il lui plaît : « Lorsque tu relâches un moment l'attention, ne t'imagine point que tu la reprendras quand il te plaira; tiens au contraire pour une vérité commune que la faute d'aujourd'hui fait fatalement empirer les choses à l'avenir. D'abord par là se développe la plus redoutable des habitudes, celle de ne pas faire attention, ensuite l'habitude de différer l'attention [3].»

Dans les **écrits hermétiques**, l'ivresse s'oppose à la *nèpsis* comme l'ignorance s'oppose à la *gnôsis*. Par ailleurs, la *nèpsis* est une disposition favorable à la *gnôsis* [4].

Chez **Philon**, la contemplation s'appelle *bios nèphôn*, la vie sobre, c'est-à-dire la sobriété mentale qui ne se saoûle pas d'images.

Philon fait l'éloge de la *nèpsis* dans ses traités *De sobrietate* et *De ebrietate*. A partir de l'exemple de Noé, il montre que l'ivresse

entraîne l'indécence. Mais à partir de l'exemple de Melchisédech, qui offre du vin à Abraham, il fait l'éloge de la «sobre ivresse» : «Que Melchisédech, au lieu d'eau, apporte du vin, qu'il le fasse boire tout pur aux âmes, pour qu'elles se trouvent possédées d'une ivresse divine, plus sobre que la sobriété elle-même [5].»

Porphyre dit de Plotin que son attention à lui-même ne se relâchait que dans le sommeil : «Son attention à soi-même ne se relâchait jamais... Sa tension intérieure ne cessait jamais tant qu'il veillait [6].»

Le Père I. Hausherr remarque : «Il n'est point sûr que les Pères dit «neptiques», c'est-à-dire qui enseignent la *nèpsis*, aient connu ces auteurs hétérodoxes (sauf Philon, qui trouvera toujours quelques lecteurs parmi les moines érudits tels que Nicétas Stéthatos ou Nicodème l'Hagiorite). En tout cas, ils n'en avaient pas besoin pour entrer dans cette ligne, parce que, pour ne rien dire de l'Ancien, le Nouveau Testament emploie assez souvent cette métaphore [7].»

2. Dans le Nouveau Testament

Saint Paul invite les chrétiens de Thessalonique à la sobriété et à la vigilance : «Vous êtes des enfants de la lumière, des enfants du jour. Nous ne sommes pas de la nuit, des ténèbres. Alors ne nous endormons pas, comme font les autres, mais restons éveillés et sobres. Ceux qui dorment, dorment la nuit, ceux qui s'enivrent, s'enivrent la nuit. Nous, au contraire, nous qui sommes du jour, soyons sobres (I Thess. 5,6-8). Il recommande à Timothée d'être rempli de *nèpsis* : «Pour toi, sois prudent en tout» (II Tim. 4,5). L'épiscope, les femmes, les vieillards doivent pratiquer cette vertu : «L'épiscope doit être sobre» (I Tim. 3,2), «les femmes doivent être sobres» (I Tim. 3,11), «les vieillards doivent être sobres» (Tite 2,2).

Les verbes composés *eknèphein* (I Cor. 15,34) et *ananèphein* (II Tim. 2,25) sont employés par saint Paul : dans le premier cas il invite les Corinthiens à être «dégrisés», dans le second il attend que certains opposants retrouvent leurs esprits au sortir de l'ivresse.

La *Ia Petri* appelle à la *nèpsis*, car la fin est proche et le diable rôde : «Ceignez les reins de votre esprit, soyez vigilants» (1,13). «La fin de toutes choses est proche. Soyez donc sages et sobres en vue de la prière» (4,7). «Soyez sobres, veillez. Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer (5,8).

Chez les **Pères apostoliques**, il faut relever un texte de saint Ignace d'Antioche qui recommande la sobriété comme vertu sportive : «Sois sobre comme un athlète de Dieu [8].»

3. Dans la littérature monastique ancienne

Le mot est absent des œuvres de Diadoque de Photicé, de Pallade et de Nicétas Stéthatos.

La **Vie de saint Antoine** [9] rapporte qu'Antoine opposait aux assauts des démons la vigilance *(grègoris)* et la sobriété *(nèpsis)*.

La Vie de saint Pachôme dit de lui que «son cœur était aussi vigilant qu'une porte de bronze solidement défendue contre les brigands [10]».

Les **Apophtegmes** rappellent l'importance de la *nèpsis* :

– Saint Arsène la déclare nécessaire à tout homme qui ne veut pas se fatiguer en pure perte [11].

– A la question : «Lequel est le meilleur : la peine corporelle ou la vigilance intérieure ?», l'abbé Agathon répond : «L'homme ressemble à un arbre : la peine corporelle est le feuillage, la vigilance intérieure le fruit» [12].

– L'abbé Poemen fait de la *nèpsis* la vertu nécessaire et suffisante : «Nous n'avons besoin de rien d'autre que d'un esprit vigilant [13].

– L'abbé Macaire conseille de la pratiquer partout, dans la solitude ou dans le monde : «Veillez en toute vigilance, soit que vous soyez assis dans votre cellule, soit que vous soyez au milieu des hommes [14].»

Isaïe de Scété la recommande à l'égal du discernement : «L'homme a besoin d'un grand discernement... et d'une vigilance attentive *(nèphein méta prosochès)* pour éviter de s'égarer [15].»

Saint Basile renonce à commenter la consigne biblique; il y aurait trop à dire : «La journée ne suffirait pas si j'entreprenais d'exposer toute la portée de ce commandement : Prends garde à toi, sois sobre *(nèphalios)* [16].»

Deux moines du Sinaï ont parlé de la *nèpsis* avec ferveur : **Climaque** et **Hésychius**.

Le premier recommande la *nèpsis* plus encore aux moines qu'aux mondains :

> Qui a pris le monde en aversion, celui-là a échappé à la tristesse. Quiconque, au contraire, conserve un attachement à quelque chose de visible, n'est pas encore quitte de la tristesse. Comment pourrait-il ne pas s'attrister d'être privé de ce qu'il aime ? En tout il nous faut une grande vigilance, mais en ceci plus que tout le reste il nous convient d'être attentifs. Nous en avons vu plus d'un, dans le monde, qui, grâce aux soucis, aux préoccupations, aux distractions et aux tracas matériels, esquivaient la folie du corps et qui, une fois venus en toute *amérimnia* à la vie solitaire, se sont lamentablement souillés de mouvements charnels. Prenons garde qu'en faisant profession de marcher par la voie étroite et pénible, nous ne nous égarions pas à poursuivre par la route large et spacieuse [17].

Le second décrit la *nèpsis* comme une méthode qui exerce une surveillance permanente et efficace sur la vie spirituelle :

> La *nèpsis* est une méthode spirituelle débarrassant totalement l'homme, avec la grâce de Dieu, des pensées et des paroles entachées de passion et des actions mauvaises, à condition qu'elle dure et qu'elle procède allègrement; c'est elle aussi qui, en avançant, obtient, dans la mesure du possible, la gnose de Dieu l'Incompréhensible et la solution des mystères divins et réservés; elle incline à accomplir tout commandement de Dieu, de l'Ancien et du Nouveau Testament; elle procure tous les biens du siècle à venir. C'est elle qui est, à proprement parler, cette pureté du cœur qui, à cause de sa grandeur et de sa beauté, ou, pour mieux dire, par suite de notre négligence, se fait si rare aujourd'hui parmi les moines, cette pureté de cœur que le Christ béatifie quand il dit : «Bienheureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu». Telle étant sa valeur, elle s'achète à grand prix. La *nèpsis* persistant en un homme devient guide de vie droite et agréable à Dieu; c'est même la montée et la *théôria*; elle enseigne à faire fonctionner comme il faut les trois parties de l'âme et à garder en sécurité les sens. Elle augmente journellement en l'âme les quatre vertus cardinales [18].

> La *nèpsis* est le chemin de toute les vertus et de tous les commandements de Dieu; elle est repos *(hèsychia)* et garde du cœur *(phulakè)*, parfaitement vidé de toute imagination *(aphantastos)*... La *nèpsis* est solide persévérance des pensées et faction à la porte du cœur [19].

> L'oubli éteint la garde de l'esprit, comme l'eau éteint le feu... La prière vigilante est comme une lampe allumée [20].

Selon Hésychius, la *nèpsis* définit le moine : «Celui-là est un vrai moine qui mène à bien la vigilance. Celui-là est vraiment vigilant qui est moine dans son cœur [21].»

La *nèpsis* est, en effet, à l'origine de la connaissance de Dieu et de sa contemplation : «Un mode de vie attentif mené à bien dans le Christ Jésus est à son tour le père de la contemplation *(théôria)* et de la connaissance *(gnôsis)* [22].»

Chez **Dorothée de Gaza**, la *nèpsis* revêt généralement le sens précis de vigilance pour ne pas perdre de vue le but, pour ne pas se tromper de chemin : *«nèphein péri ton skopon»*, c'est-à-dire garder la claire vue du but pour ne pas se tromper dans le choix des moyens.

> Si le moine est attentif à ce but *(nèphei péri ton skopon)*... [23].

> De la vigilance *(nèpsis)* avec laquelle il faut marcher sur la voie de Dieu sans perdre de vue le but *(skopos)* [24].

> Sans vigilance ni combat, on tombe facilement en dehors des vertus [25].

> Si l'on manque de vigilance et si l'on ne prend garde à soi, on s'écarte facilement de la route [26].

Mais la *nèpsis* est d'abord une grâce qu'il faut moins mériter qu'implorer : «Supplie Dieu de te donner un esprit éveillé [27].»

La *nèpsis* permet d'exercer un contrôle vigilant pour éviter le mensonge : «Il nous faut beaucoup de vigilance pour ne pas nous laisser surprendre par le mensonge [28]», la rancune : «Pour lutter contre la rancune, il faut beaucoup de vigilance, il faut la métanie, il faut le combat [29]» et la mauvaise habitude : «Il faut beaucoup de vigilance, de zèle et de crainte pour ne pas tomber dans une mauvaise habitude [30]».

La *nèpsis* s'impose dans la liturgie : «Nous devons chanter avec attention *(méta nèpséôs)* et appliquer notre esprit à la signification des paroles [31].» «On doit examiner comment on a passé la journée et la nuit. Avons-nous été attentif à la psalmodie et à la prière [32] ?»

Dans la correspondance de **Barsanuphe et Jean de Gaza**, l'appel à la vigilance retentit avec une insistance bien remarquable. C'est souvent un rappel de la phrase du Cantique des Cantiques (5,2) : «Je dors, mais mon cœur veille». Mais pour Barsanuphe, la *nèpsis* n'est pas le résultat de l'effort de l'homme, elle est un don de Dieu : «Veille sur toi-même !» revient comme un refrain tout au cours de la correspondance [33].

Si Moïse crie silencieusement, c'est-à-dire si l'esprit crie en veillant, que l'on soit assis ou couché, il est entendu de celui qui perçoit les paroles secrètes du cœur et la parole s'accomplit : «Moi, je dors, et mon cœur veille»... Que tu sois donc debout, assis ou couché, que ton cœur veille pour accomplir ta liturgie des psaumes; et si tu ne peux remplir ton service par la psalmodie, applique-toi à la prière, te prosternant devant Dieu sans cesse, nuit et jour [34].

4. Conclusion

Les anciens moines étaient volontiers appelés les saints «neptiques», appellation significative pour reconnaître dans la *nèpsis* la qualité spécifique du moine. Cette *nèpsis* s'étend à trois domaines :

– sobriété du langage : «Ne pas aimer à beaucoup parler [35].»
– sobriété littéraire : éviter le style ampoulé, précieux, pédant.
– sobriété de lecture : éviter l'intempérance intellectuelle, la boulimie de la lecture sans discernement ni retenue.

Simple conseil de prudence chez le pré-socratique Epicharme, la *nèpsis* dispose, selon les écrits hermétiques (et pythagoriciens ?), à la *gnôsis*.

Dans la littérature monastique du désert, la *nèpsis* est à la fois vigilance dans le repos et sobriété dans les repas : elle relève de l'ascèse. Cependant, elle favorise non seulement la connaissance *(gnôsis)* et la contemplation *(théôria)*, mais elle permet l'attention *(prosochè)* à Dieu, le souvenir de Dieu *(mnèmè Théou)* : elle a pour origine et pour but la charité. C'est ce qu'a bien discerné le **Pseudo-Macaire**. Selon lui, la *nèpsis* n'est pas une fin en soi. Si l'on doit être sobre de sentiments et vigilant sur ses pensées, c'est pour être davantage attentif à Dieu :

La vigilance contre les pensées aide à fixer son attention sur le Seigneur [36].

D'après lui, c'est l'expérience du péché et de la grâce qui permet à l'âme de devenir plus sensible et plus vigilante :

L'âme qui a goûté un grand nombre de fois à l'amertume du péché et à la douceur de la grâce, en deviendra plus réceptive et attentive à fuir entièrement le mal et à s'attacher totalement au Seigneur [37]. (Il faut noter que chez lui, *nèptikos* est un hapax.)

NOTES

1. P. ADNES, art. «Hésychasme», *Dsp*, t. XLIV-XLV (1968), col. 391-392.
2. Epicharme (+486 av. J.C.), cf. H. Diels, *Fragmenta der Vorsokratiker* I, 1954, p. 201, n° 3.
3. Dans Arrien, *Diatribes*, IV,12.
4. Cf. H. LEWY, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929, p. 93, n. 3.
5. *Legum allegoriae*, III,82.
6. *Vie de Plotin*, 8,20 et 9,17.
7. *Hésychasme et Prière*, *OCA* 176, Rome, 1966, p. 226-227.
8. Ignace à Polycarpe, II, 3.
9. *Vie et conduite...*, 9, PG 26, 857, Bellefontaine, p. 31.
10. *S. Pachomi vitae graecae*, éd. Halkin, Bruxelles, 1932, trad. A.J. Festugière, *Les moines d'Orient* IV/2, Paris, 1955, p. 168.
11. Arsène 33, *Sentences des Pères* ... IV, Solesmes, 1981, p. 32.
12. Agathon 8, id., p. 39.
13. Poemen 135, id., p. 251.
14. Apopht. copte dans E. Amelineau, *Hist. des monastères de Basse-Egypte*, Annales du musée Guimet, XXV, 1894, p. 167; *Sentences des Pères...* III, Am 166,12, p. 174.
15. 25,21, Bellefontaine, p. 227.
16. Hom. sur *prosèché séautôi*,5, PG 31,208B.
17. *L'Echelle sainte*, II,11-12 et début de 13, PG 88,656D, Bellefontaine, p. 45.
18. *Centuries* I,1, PG 93,1480D-1481D, *Philocalie*, t. 3, Bellefontaine, 1980, p. 15-16.
19. Id. 3 et 6, 1481C-D, p. 16-17.
20. Id., II,1, 1512B, n° 102, p. 47.
21. Id., II,57, 1529D, n° 159, p. 67.
22. Id., II,57, 1529D, n° 147, p. 62.
23. *Oeuvres spirit.*, Lettre 1, 180, SC, p. 489.
24. Id., Instr. X, titre, p. 337.
25. Id., X,105, p. 341.
26. Id., X,106, p. 343.
27. Id., Lettre 7,192, p. 515; cf. Instr. X,112, p. 355; XVI,173, p. 473; lettre 13,198, p. 521.
28. Id., IX,96, p. 321.
29. Id., VIII,89, p. 307.
30. Id., XI,123, p. 377.
31. Id., XVII,174, p. 475.
32. Id., XI,120, p. 371.
33. Lettres 264, 106, 203...
34. BARSANUPHE ET JEAN de GAZA, *Correspondance*, lettre 511, Solesmes, p. 340.
35. *Règle* de Saint Benoît, ch. IV, 52ème instrument.
36. Cf. *Hom.* 6,1,1, PG 34,517C, SC 275, p. 105.
37. Id., *Hom.* 12,2,2, SC, p. 169.

BIBLIOGRAPHIE

P. ADNÈS, article *Nèpsis* dans *DSp*, t. LXXII-LXXIII (1981) col. 110-118.

Παρρησία

Parrhèsia

Confiance

Parrhésia

Confiance

Cet article, déjà paru dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. LXXVI-LXXVII, est ici reproduit avec la bienveillante autorisation de l'Editeur.

La *parrhèsia* est, étymologiquement, la liberté de langage (*pan-rhètos* : tout déclarer, tout avouer, tout exprimer).

1. La parrhèsia politique

En grec classique, le mot désigne le droit démocratique du citoyen de s'exprimer librement à l'assemblée – à la différence de l'étranger et de l'esclave, à la différence aussi des régimes tyranniques.

> On ne saurait trouver un régime et un idéal d'égalité, de liberté, en un mot de démocratie, plus parfaits que chez les Achéens [1].

> L'homme démocratique *(anèr dèmokratikos)* est celui qui vit dans un Etat où règnent la liberté, le franc-parler, la faculté de faire ce que l'on veut [2].

Ailleurs chez **Platon**, le mot signifie la liberté de langage et de comportement opposée à la timidité [3].

C'est le sens que le mot a encore généralement chez **Philon** :

> A l'assemblée je distribuerai l'éloge, l'avertissement ou le blâme sans afficher une arrogance insensée et hors de mise, mais en montrant, au contraire, une sobre franchise [4].

Ailleurs, Philon vante la *parrhèsia* du patriarche Joseph, qui s'exprima devant le pharaon «comme l'aurait fait un roi à son sujet et non un sujet à son roi, avec une liberté de langage tempérée de modestie [5] ». Et encore :

> L'homme qui n'accorde à aucun habitant de sa maison le droit de parler librement... est un tyran [6].

> Les riches devront respecter l'égalité et accorderont aux humbles le droit au franc-parler [7].

Mais le mot n'est pas employé seulement dans ce sens politique; il signifie dans le langage courant la franchise dans les propos :

> Le magnanime se préoccupe de la vérité plus que de l'opinion; il parle et agit toujours à découvert. Sa franchise vient de son dédain [8].

A l'égard de compagnons et de frères, on doit faire preuve de franchise et tout mettre en commun [9].

Je suis le libérateur des hommes et le médecin de leurs passions. Pour tout dire, je veux être le prophète de la vérité et de la franchise [10].

Dans la version grecque des **Septante**, le mot *parrhèsia* est surtout employé dans les livres sapientiaux. Il faut cependant signaler un texte du Lévitique (26,13) où Yahweh rend la fierté à son peuple : «J'ai brisé les barres de votre joug et je vous ai fait marcher la tête haute.»

Dans les Proverbes (1,20) : «La sagesse parle ouvertement sur les places.» Ailleurs (Prov. 10,10), *méta parrhèsias* s'oppose à *méta dolon*.

Enfin, dans la Sagesse (5,1) : « (Lors du jugement) le juste se tiendra debout plein d'assurance en présence de ceux qui l'opprimèrent.» «Ne donne pas à l'eau un passage ni à la femme méchante la liberté de parler» (Sir. 25,25).

Le verbe est employé par le livre de Job (22,26) dans le discours d'un des amis invitant Job à se réconcilier avec Dieu : «Alors tu pourras faire confiance au Seigneur et regarder le ciel avec joie.»

2. La parrhèsia psychanalytique

On peut aussi parler d'une *parrhèsia* psychanalytique par laquelle le patient dit tout haut, sans contrôle, ce qu'il pensait tout bas et censurait au niveau de la conscience ou du langage :

D'une certaine façon, on peut dire que la psychanalyse est née à partir du moment où Freud a laissé ses patients dire tout ce qui leur venait à l'esprit, sans conduire ni interrompre le cours spontané de leurs associations. La conjonction de cette association libre et de l'attention flottante de la part du thérapeute ouvrait un espace nouveau où pouvait se déployer une parole autre, déliée des contraintes qui marquent habituellement la communication verbale aussi bien que la réflexion introspective. Dans un tel espace, toute parole est bonne à dire, recevable, assurée d'une écoute. Mise entre parenthèses du souci de cohérence, de rigueur logique, de compréhension au niveau des énoncés. Suspension du jugement qui trie les bonnes et les mauvaises pensées, l'acceptable et l'inacceptable, ce qu'il convient et ce qu'il ne convient pas de dire ou de croire. Possibilité de faire entendre tout ce qui peut venir à se signifier et par là de l'entendre soi-même.

C'est de l'ouverture première et inaugurale de cet espace analytique qu'il faut partir pour parler des rapports entre la religion et la psychanalyse. Car cette dernière ne se présente pas d'abord comme une construction théorique, scientifique ou idéologique, qui opposerait ses thèses à celles de la religion. Elle est d'abord cette démarche toujours singulière, humble et balbutiante, dans laquelle peut être dit et entendu tout ce qui vient à la parole [11].

3. La parrhèsia apostolique

Le mot *parrhèsia* ne figure pas dans les **évangiles synoptiques**, sauf une fois dans saint Marc quand Jésus, après la confession de Césarée, annonce pour la première fois à ses disciples ce qu'il aurait à souffrir : «Il tenait ce langage avec assurance» (8,32). Cette *parrhèsia* du Christ est caractéristique : il peut tout dire parce qu'il dit la vérité, parce qu'il est libre de la peur, parce qu'il libère ceux auxquels il s'adresse. Ce franc-parler, cette expression libre et libérante de la vérité, même dure, est une des constantes de l'enseignement du Christ.

Dans le **IVème évangile**, l'expression *en parrhèsia* s'oppose soit à l'expression *en kruptôi* (Jn 7,4) : Jésus parle tantôt en confidence, en secret, tantôt ouvertement (7,13; 10,24; 11,14; 11,54; 18,20), soit à l'expression *en paroimiais* (Jn 16,25 et 29) : Jésus parle tantôt clairement, tantôt en parabole ou similitude. Jésus évite de se découvrir trop tôt, avant son «heure», il «ne dit pas tout» par prudence : c'est le «secret messianique».

Dans les **épîtres de saint Paul**, le mot *parrhèsia* désigne l'attitude du chrétien qui témoigne audacieusement de sa foi, qui parle sans crainte, avec assurance, sans respect humain (II Cor. 3,12; Ephés. 6, 19; Phil. 1,20; I Tim. 3,13; Phm 1,8; Héb. 3,6; 10,35).

Il définit aussi la confiance que met l'apôtre en ses correspondants (II Cor. 7,4).

Dans les **Actes des Apôtres**, après la Pentecôte, les apôtres prêchent «sur les toits» ce que le Christ leur avait dit à l'oreille, ils affrontent la foule, ils bravent l'opinion, ils s'exposent à la prison, au supplice et à la mort. Ils ont «l'assurance que donne la conviction d'être en grâce auprès de Dieu [12]». Ils ont, dit le P. Spicq, «la joyeuse fierté du prévenu acquitté» (2,29; 4,13.29 et 31).

C'est le dernier mot des Actes (28,31), décrivant l'activité de Paul à Rome : *méta pasès parrhèsias*.

C'est dans le même sens qu'est employé le mot chez les **Pères apostoliques** et dans les **Actes des martyrs** :

> Nous redoutions que Blandine ne put, avec assurance, faire sa confession à cause de la faiblesse de son corps [13].

> Je vais te dire franchement (répond Polycarpe à l'interrogatoire du proconsul) : Je suis chrétien [14].

> Le bon ouvrier prend avec assurance le pain de son ouvrage, tandis que celui qui est paresseux et négligent ne regarde pas en face son employeur... Mettons en (Dieu) notre gloire et notre assurance... Qu'ils sont admirables les dons de Dieu, bien-aimés ! La vie dans l'immortalité, l'épanouissement dans la justice, la vérité dans la franchise... [15].

Ailleurs, Clément fait l'éloge de la *parrhèsia* de Moïse à l'égard de Dieu [16].

Le verbe *parrhèsiazesthai* a toujours ce sens dans le Nouveau Testament (Act. 9,27; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26; Ephés. 6,20).

4. La parrhèsia monastique : bonne ou mauvaise.

A côté de ce sens que l'on pourrait qualifier d'«apostolique», il en est un autre, que l'on peut appeler «spirituel», qui désigne l'attitude du croyant qui s'adresse à Dieu avec une confiance filiale, sûr qu'il est d'être exaucé.

Le chrétien parle à Dieu filialement, il ose lui dire «notre Père» *(audemus dicere)*; c'est l'attitude d'intimité, de familiarité respectueuse vis-à-vis de celui à qui l'on peut tout dire, c'est la souveraine liberté des enfants de Dieu (Ephés. 3,12; Héb. 4,16; I Jn 2,28; 3,21; 4,7; 5,14).

Il faut signaler encore le *sens péjoratif*, où le mot *parrhèsia* désigne le manque de respect, le sans-gêne, la familiarité déplacée, la liberté excessive de langage, le laisser-aller. Absent du Nouveau Testament dans ce sens-là, le mot *parrhèsia* est souvent utilisé dans cette acception par la tradition monastique. Deux bons connaisseurs de cette tradition écrivent :

> *Parrhèsia*. Ce mot, de par l'étymologie, signifie le droit ou l'habitude de tout dire. De là l'évolution sémantique a tiré deux sens, l'un excellent, la confiance et l'audace devant Dieu, fondée sur une bonne conscience, l'autre fâcheux, l'excessive liberté des paroles ou des allures avec les gens, la désinvolture du personnage conscient de sa valeur [17].

> *Parrhèsia*. Excessive liberté de parole et d'allure du moine qui se sent «chez lui» partout, au lieu de se faire une âme de pélerin [18].

Philon emploie le mot pour décrire la familiarité d'Abraham avec Dieu [19].

Les Pères emploieront volontiers le mot pour définir l'attitude de candide liberté d'Adam dans sa nudité originelle face à Eve et face à Dieu [20].

Dans ses Homélies sur Jérémie, **Origène** cite la *parrhèsia* avec l'*eutonia*, l'*éleuthéria* et la *dynamis* comme les qualités du prophète [21].

Saint Grégoire de Nysse, décrivant l'état paradisiaque, oppose la *parrhèsia* à la honte [22]. Mais la contemplation comporte une purification préalable qui permet d'acquérir la *parrhèsia* [23]. Dans son Traité de l'Oraison dominicale, la *parrhèsia* est mise en relation avec la liberté : «Pourquoi t'interdis-tu la *parrhèsia* fondée sur la liberté [24] ?»

Dans son Traité de la virginité, **saint Jean Chrysostome** décrit les vierges sages «environnées de gloire et d'assurance pour pénétrer avec le Roi dans la chambre suptiale [25]». Ailleurs, il décrit celui qui a renoncé à ses biens : «Il agit avec une grande assurance vis-à-vis des grands..., il parle avec assurance, sans redouter ni craindre personne... De la virginité germent liberté et assurance [26].» Mais il emploie aussi le mot *parrhèsia* au sens péjoratif pour décrire la licence des domestiques vis-à-vis de leur maître [27].

Dans ses lettres à Olympias, il vante la *parrhèsia* de Moïse qui plaide auprès de Dieu en faveur des Israélites révoltés, celle d'Elie qui affronte avec assurance les menaces d'une reine maudite, celle enfin de Timothée, le disciple de Paul, auquel l'épreuve de la maladie vaut d'augmenter sa confiance en Dieu [28]. La Vie d'Olympias rapporte que sa liberté de parole lui valut l'exil, mais qu'après sa mort elle peut demander la récompense avec assurance au Maître divin [29].

Dans son ouvrage sur l'incompréhensibilité de Dieu, il vante la *parrhèsia* de Daniel et celle du Fils par rapport au Père. Il affirme

aussi que la prière publique a plus de *parrhèsia* que la prière privée [30]. Il note qu'« Abraham conversait avec Dieu, mais sa *parrhèsia*, loin de l'enorgueillir, l'incitait à la modestie [31].»

Enfin il faut citer ce beau texte où le mot revient sept fois en quinze lignes :

> Je manque d'assurance, dit-on, je suis plein de confusion et ne puis ouvrir la bouche. C'est là une timidité d'origine satanique, ce sont là des prétextes dont se couvre la veulerie... Tu manques d'assurance ? C'est au contraire une grande sécurité, et en soi-même un grand avantage, de croire que l'on manque de motif d'assurance, de même que c'est une honte et une cause de condamnation de croire que l'on a toute raison d'être sûr de soi [32].

On voit par ces quelques exemples que le mot, fréquent chez Chrysostome, revêt des sens différents. A. M. Malingrey le signalait dans une note de son édition de l'ouvrage *Sur la providence de Dieu* : « C'est l'intimité que donne une grâce spéciale : Jean reposant sur la poitrine du Christ (III,5), la liberté de parole de l'apôtre (XIV,6; XXII,3 et 5), l'assurance courageuse du persécuté (XIX,11; XXIV, 1) [33].»

Syméon le Nouveau Théologien déclare que le mystique « conscient de connaître Dieu peut s'écrier en toute assurance : Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi [34].»

Dans un autre passage, la *parrhèsia* est liée à l'*hypomonè* et à l'*eucharistia* [35]. Ailleurs encore, il faut éviter la hardiesse *(parrhèsia)* dans les remontrances [36]. La *métanoia* fait retrouver la *parrhèsia* : « En proportion de sa pénitence, l'homme trouve assurance et familiarité *(oikéiotès)* avec Dieu [37].

Chez **Eusèbe de Césarée**, la *parrhèsia* désigne la liberté de langage des martyrs, et est mise en relation avec l'*hypomonè* [38].

Il faut signaler l'absence bien significative du mot et de l'attitude dans l'œuvre du **Pseudo-Denys** : son caractère très hiératique évite la bonne *parrhèsia* et bannit la mauvaise.

Mais c'est surtout chez les **Pères du désert** que l'on repère un emploi fréquent du mot, plus souvent d'ailleurs au sens péjoratif.

Déjà selon **Clément d'Alexandrie**, la *parrhèsia* conduit à l'indécence et à l'obscénité [39].

Cependant **Evagre**, dans l'Antirrhétique, note que les pensées blasphématoires ou les pensées orgueilleuses, en s'attardant en nous, coupent la *parrhèsia* de la prière [40].

Chez **Pallade**, le mot est employé en divers sens :

> Communie avec confiance [41].

> Le Christ s'est complu dans ta manière de vivre et la simplicité *(parrhèsia)* de ta vie [42].

> Il (Philoromos) renonça au monde dans les jours de Julien, l'infâme empereur, et il lui parla avec franchise [43].

L'observance de la règle doit faire vivre dans la liberté [44].

Selon **Diadoque de Photicé**, la *parrhèsia* accompagne la recherche de la charité :

> Une des lumières de la vraie science consiste à discerner infailliblement le bien du mal... Désormais l'intellect cherche hardiment la charité [45].

La *parrhèsia* permet de passer de la théologie à la charité :

> L'esprit pourra (une fois vaincue la colère) se mouvoir sans faux pas dans la théologie, et même, dans une grande hardiesse, il montera à l'amour de Dieu [46].

La *parrhèsia* doit accompagner le mourant :

> A l'avènement du Seigneur, ceux qui quittent la vie avec une pareille confiance seront enlevés avec tous les saints [47].

Maxime le Confesseur emploie le mot *parrhèsia* au sens de familiarité avec Dieu : « Il perd du coup toute familiarité avec Dieu l'esprit qui s'habitue aux pensées mauvaises ou impures [48] », et au sens d'assurance à l'heure de la mort : « Garde-toi de faire fi de ta conscience, qui toujours t'invite au mieux; elle te suggère les conseils de Dieu et des anges, elle te purifie des souillures cachées de ton cœur et, à l'heure du départ, te confère la *parrhèsia* [49].»

Il constate que la tristesse chasse la *parrhèsia,* « la tristesse interdisant toute *parrhèsia* avec Dieu [50] ».

Théodoret de Cyr oppose la liberté de parler laissée aux enfants au silence qui est la loi des serviteurs :

C'est un bonheur que la nature ait donné aux enfants le droit de parler librement à leur père, tandis que la loi de la servitude prescrit aux serviteurs de respecter en silence l'autorité de leurs maîtres [51].

Dans la correspondance de **Barsanuphe et Jean de Gaza**, la *parrhèsia* désigne généralement la confiance devant le tribunal de Dieu lors du jugement [52].

Cependant, la *parrhèsia* désigne plus fréquemment, chez les anciens moines, la *mauvaise familiarité*.

Elle s'oppose à l'*hèsychia* [53].

Un autre apophtegme, également anonyme, conseille : «N'aie pas de familiarité avec une femme, ni avec un enfant, ni avec des hérétiques. Eloigne de toi toute *parrhèsia* [54].»

L'abbé Agathon est consulté sur la *parrhèsia* :

L'abbé Pierre, celui qui fut disciple de l'abbé Lot, racontait ceci : J'étais un jour dans la cellule de l'abbé Agathon. Il se présenta un frère qui lui dit : «Je désirerais habiter avec les frères, dis-moi comment il me faudra vivre avec eux.» L'ancien lui répondit : «Comme le premier jour de ton entrée chez eux, conserve ta qualité d'étranger tous les jours de ta vie, de façon à n'avoir jamais de *parrhèsia* avec eux.» L'abbé Macaire lui demanda alors : «Quel est le fruit de cette *parrhèsia* ?» Le vieillard dit : «La *parrhèsia* est semblable à un sirocco intense. Quand il se lève, il fait fuir devant lui tout le monde, et dessèche même les fruits des arbres.» L'abbé Macaire reprit : «Ainsi la *parrhèsia* a une telle nocivité ?» – «Oui, répondit l'abbé Agathon, il n'y a pas de pire passion que la *parrhèsia*; c'est la mère de toutes les passions. Le moine travailleur ne doit pas l'avoir, même s'il vit seul dans sa cellule» [55].

L'abbé Pior fit de gros efforts pour arriver à ne pas dire «tu» à un frère [56].

Dorothée de Gaza félicite son «héros», saint Dosithée, d'avoir été «sans orgueil ni familiarité [57]». Dans ses Instructions, il montre les méfaits de la *parrhèsia* :

Nous chassons loin de nous la crainte de Dieu... en ne pensant pas à la mort ni aux châtiments, en ne prenant pas garde à nous-mêmes, en

n'examinant pas notre conduite, en vivant n'importe comment et en fréquentant n'importe qui, et surtout en nous abandonnant à la *parrhèsia*, ce qui est le pire de tout et la ruine achevée. Qu'est-ce qui chasse en effet la crainte de Dieu de l'âme comme la *parrhèsia* ?

... La *parrhèsia* est d'ailleurs multiforme : elle se manifeste par parole, par attouchement ou par regard. C'est la *parrhèsia* qui pousse à tenir de vains discours, à parler de choses mondaines, à faire des plaisanteries ou à provoquer des rires malséants. C'est encore de la *parrhèsia* de toucher quelqu'un sans nécessité, de porter la main sur un frère pour s'amuser, de le pousser, de lui prendre quelque chose, de le regarder sans retenue. Tout cela est l'œuvre de la *parrhèsia*, tout cela vient de ce qu'on n'a pas la crainte de Dieu dans l'âme, et de là on en arrive peu à peu à un complet mépris. C'est pourquoi lorsqu'il donnait les commandements de la Loi, Dieu disait : «Rendez respectueux les fils d'Israël» (Lév. 15,31). Car sans respect, on ne peut même pas honorer Dieu ni obéir une seule fois à un commandement quel qu'il soit. Aussi n'y a-t-il rien de plus redoutable que la *parrhèsia*; elle est mère de toutes les passions, puisqu'elle bannit le respect, chasse la crainte de Dieu et engendre le mépris.

C'est parce que vous avez de la *parrhèsia* entre vous que vous êtes effrontés les uns envers les autres et que vous vous blessez mutuellement.

... Prenons soin de ne pas nous dévisager les uns les autres, car c'est là aussi, selon un vieillard, une forme de *parrhèsia* [58].

Jean Climaque, lui aussi, est sévère pour la *parrhèsia*. Le fait de vivre à l'étranger, loin de sa famille et de ses amis, de pratiquer la *xénitéia*, permet de vivre sans familiarité [59]. La frugalité est aussi une bonne méthode pour la chasser, car l'intempérance se vante : «J'ai pour filles paresse, bavardage, *parrhèsia, ... anaisthèsia* [60]». En effet, «une table sans frugalité est la mère de la familiarité [61]».

Il faut toujours éviter la *parrhèsia* : les amitiés spirituelles peuvent devenir à cause d'elle des amitiés particulières. La *parrhèsia* est à fuir, car elle s'oppose à l'*agapè* : «Quand nous voyons que des personnes nous aiment selon Dieu, gardons-nous bien d'être trop familiers avec elles. Rien ne rompt davantage l'amour : quand la *parrhèsia* augmente, elle engendre l'aversion [62].»

Isaïe de Scété recommande de ne jamais parler sans réserve, quoi qu'il arrive :

Si les frères avec qui tu habites t'ordonnent de faire quelque chose que tu ne veux pas, combats ta volonté jusqu'à ce que tu le fasses, pour ne pas les affliger ni perdre ta réserve *(to aparrhèsiaton)* et la cohabitation pacifique avec eux [63].

Dans leur correspondance, **Barsanuphe et Jean de Gaza** conseillent à leurs disciples de fuir la *parrhèsia* [64]. Il faut acquérir le *penthos* pour chasser la *parrhèsia* [65]. La *parrhèsia* entraîne à la luxure [66]. Deux lettres mettent particulièrement en garde contre la familiarité déplacée :

> – Est-il bon d'avoir de l'amitié pour le compagnon du même âge ?
>
> – Ce qui est bon, c'est précisément de ne pas avoir d'amitié pour un compagnon de son âge. En effet, une telle disposition ne laisse pas venir à toi la componction. N'aie donc pas cette amitié pour un autre, qui te prive de la componction... Apprends donc à tes yeux à ne regarder personne, et ils ne rempliront pas ton cœur de cette terrible effronterie qui fait perdre au moine tous ses fruits [67].

Le laisser-aller, le sans-gêne ont vite fait de corrompre et de rendre insupportable la vie commune. Si l'amour est à base de respect et de discrétion, on comprend que le manque de respect et de discrétion nuise gravement à la charité. Citons, pour terminer sur la mauvaise *parrhèsia*, une page du **P. Tillard** :

> Le vivre ensemble prolongé dans une existence austère, privée du regard exigeant de l'autre sexe, veut que l'on apprenne à « se tenir ». Sinon on risque de glisser dans un sans-gêne suant la vulgarité. La simplicité évangélique n'équivaut pas à la mise en veilleuse de ce que des siècles de civilisation et de culture ont apporté de patine aux plus simples comportements humains. Courtoisie, politesse, attentions, contrôle de soi, souci de garder au climat communautaire une certaine délicatesse représentent des facettes importantes du souci permanent de l'autre où la charité fleurit.
>
> Et n'allons pas nous empresser de mettre sur tout cela le label « conformisme » ! A une saison de sa vie, l'homme peut sans doute s'enivrer de l'image idyllique d'un monde sans contrainte, sans étiquette, sans autre règle sociale que celle de la spontanéité et du désir. Mais cela peut-il durer ? Les caractéristiques de communautés heureuses d'étudiants non conformistes ne sauraient être transposées sans nuances pour servir de modèle à des groupes incluant des hommes ou des femmes engagés dans des tâches difficiles. Quand s'annoncent les premiers cheveux gris – et cela vient vite –, les religieux de toute espèce sentent le besoin de trouver dans leur maison quelque chose de ce qui fait de la vie humaine une victoire de l'esprit sur l'instinct. Et cela construit la communauté [68].

5. Conclusion

Ainsi, la liberté du chrétien s'affirme dans l'audace tranquille du témoignage de l'apôtre comme dans la confiance du spirituel

qui peut tout dire à Dieu puisqu'il sait que celui-ci est son Père.

Mais cette liberté qui exprime l'amitié retrouvée avec Dieu et le courage qu'elle inspire pour parler aux hommes, peut se contaminer dans une familiarité de mauvais aloi, un manque de respect à l'égard de Dieu comme à l'égard des hommes.

La « distinction » est le respect des distances : elle préserve de la mauvaise *parrhèsia* et protège la bonne *parrhèsia*.

Pépoithèsis

Le mot *pépoithèsis* est synonyme du mot *parrhèsia*; il désigne, comme lui, l'assurance, la confiance. Saint Paul l'emploie dans ce sens-là : II Cor. 1,15; 3,4; 8,22; 10,2; Ephés. 3,12; Phil. 3,4.

Chez **Clément de Rome**, il signifie la confiance en Dieu [69], mais peut aussi avoir le sens péjoratif de confiance en soi ou de confiance dans les faux dieux [70].

Isaac le Syrien use d'une belle expression : « *è chôra tès pépoithèséôs*, le pays de la certitude [71] ».

NOTES

1. Polybe, *Histoires*, II,38,6.
2. Platon, *République*, VIII,557b; cf. *Lois*, III,694b.
3. *Banquet*, 222c; *Gorgias*, 461d-e et 487a-e.
4. *De Josepho*, 73.
5. Id., 107.
6. *De special. legibus,* III,138.
7. Id., IV,74.
8. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, 3,28 1124b 29.
9. Id., IX,2,9 1165a 29.
10. Diogène, dans Lucien, *Philosophes à l'encan*, éd. Belles Lettres, t. I, Paris, 1967, p. 34.
11. Y. LEBEAUX, *Les critiques psychanalytiques de la religion* dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Le Cerf 1982, t. I, p. 493.
12. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* Gabalda, 1938, p. 225.
13. EUSEBE, *Hist. Eccl.*, V,1,18, SC 41, p. 10; cf. V,1,49 et V,2,24.

14. *Martyre de Polycarpe*, X,1, SC 10, p. 222.
15. CLEMENT DE ROME, *Epist.*, 34,1 et 5, SC 167, p. 154-157.
16. Id., 53,5, p. 186.
17. I. HAUSHERR, *Penthos, OCA* 132, Rome, 1944, p. 107.
18. P. DESEILLE, *L'Evangile au désert*, Cerf, 1965, p. 132, note 14.
19. *Quis rerum div.*, 5-7.
20. ORIGENE, *Hom. sur Jérémie*, XVI,4,45-49, SC 238, p. 142; ATHANASE, *Contre les païens*, II, SC 18, p. 113.
21. XVI,2, SC 238, p. 112-115.
22. *Discours catéchétique*, VI, éd. L. Méridier, Paris, 1908, p. 42; *Traité de la virginité*, XII,4, SC 119, p. 418-419.
23. *In Psalmos*, II,3, PG 44,496B.
24. *Sur l'Or. Dom.*, PG 44,1180A.
25. XLIX,1, SC 125, p. 274.
26. Id., LXXXI, p. 380-382.
27. Id., LII,4.
28. VIII,7,16, SC 13 bis, p. 184; X,3,60, p. 252; XVII,3,64, p. 280.
29. Id., X,1, p. 424 XVI,13, p. 444.
30. Hom. III, SC 28 bis, p. 204, 220, 224, 226; Hom. IV, p. 230.
31. Id., Hom. II, p. 158-159.
32. Id., Hom. V, p. 310-313.
33. SC 79, 1961, p. 66, note 2.
34. *Traités théol. et éth.*, t. I, SC 129, Ethique IV, p. 53.
35. Id., X, p. 303.
36. Id., XI, p. 357.
37. Id., XIII, p. 417; cf. V, p. 103.
38. *Hist. Eccl.*, V,2,4, SC 41, p. 24; cf. *Martyrs de Palestine*, IV,2, SC 55, p. 128.
39. *Pédagogue*, II,5,48, SC 108, p. 107.
40. Ed. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 540, 30-31.
41. *Histoire lausiaque*, XIX,10, DDB, p. 76.
42. Id., XXV,4, p. 89.
43. Id., XLV,1, p. 121.
44. Id., XXXII,7, p. 97.
45. *Oeuvres spirit., Cent chapitres* ..., VI, SC, p. 87.
46. Id., XCII, p. 154.
47. Id., C, p. 163.
48. *Cent. sur la charité*, I,50, SC, p. 78.
49. Id., III,80, p. 146.
50. Id., I,68, p. 83.
51. *Correspond.*, t. I, lettre XLV, SC 40, p. 109.
52. Lettres 77, 105, 106, 117, 219, 259.
53. Cf. *Sentences des Pères*... III, Solesmes, 1976, n° 1744, p. 49.
54. N 330, *Sentences des Pères*... V, Solesmes, 1985, p. 113; cf. Matoès 11, *Sentences*... IV, 1981, p. 197.
55. Agathon 1, *Sentences*... IV, 1981, p. 37.
56. *Sentences*... II, Solesmes, 1970, Bu I 501, p. 225.
57. *Oeuvres spirit.*, Lettre d'envoi, 5, SC 92, p. 117.
58. Id., Instr. IV,52-54, p. 233-237; cf. par. 164, 168.

59. *L'Echelle sainte*, III,1, PG 88, 664B, Bellefontaine, p. 47.
60. Id., XIV,38, 869D, p. 157.
61. Id., IX,6, 841B, p. 136.
62. Id., XXVI,82, 1033C, p. 248.
63. *Recueil ascétique*, logos 3,39, Bellefontaine, p. 52.
64. Lettres 257, 259, 271, 342, 343, 347.
65. Lettre 256, Solesmes, p. 202.
66. Id., lettre 240, p. 192.
67. Id., 340, citant l'apopht. Agathon 1 (cf. ci-dessus, n. 55), Solesmes, p. 246-247; cf. lettre 342, p. 244-245.
68. J. M. R. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*, Cerf, 1974, p. 255.
69. *Ia Clementis* 2,3 et *IIae Clementis*, 6,9.
70. Cf. C. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, art. *Pépoithèsis*.
71. *Oeuvres spirituelles*, discours 50, DDB, 1981, p. 278

BIBLIOGRAPHIE

G.J.M. BARTELINK, *Quelques observations sur Parrhèsia dans la littérature paléo-chrétienne*, Nimègue, 1970, 167 p. – *Parrhèsia dans les œuvres de Jean Chrysostome*, Congrès patristique d'Oxford, 1975.

E.F.F. BISHOP, *The unreserved Frankness of Privilege*, Bible Translator (London), 18 (1967), p. 175-178.

R.G. COQUIN, «Le thème de la Parrhèsia et ses expressions symboliques dans les rites d'initiation à Antioche», dans *Proche-Orient* XX (1970), p. 3-19.

J. DANIÉLOU, «La Parrhésie», dans *Platonisme et Théologie mystique*, Aubier, 1944, p. 110-123.

L. ENGELS, «Fiducia dans la Vulgate. Le problème de la traduction parrhèsia-fiducia», dans *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva*, Noviomagi (Nimègue), 1964, p. 99-141.

A.J. FESTUGIERE, *Les moines d'Orient*, le Cerf, 1961, III/1, p. 66, note 27. – *Antioche païenne et chrétienne*, p. 274-276 et 287-288.

H. HOLSTEIN, «La parrêsia dans le Nouveau Testament», dans *Bible et Vie chrétienne* 53 (1963), p. 45-54.

P.H. JAEGER, «*parrhèsia* et *fiducia*. Etude spirituelle des mots», dans *Studia Patristica*, Congrès d'Oxford, 1955, vol. I, p. 221-239.

R. JOLY, «Sur deux thèmes mystiques de Grégoire de Nysse», dans *Byzantion* 36 (1966), p. 127-146 (compte-rendu dans *Collectanea Cisterciensia* 30 (1968), p. 167).

P. JOÜON, «Divers sens de *Parrhèsia* dans le Nouveau Testament», *Revue S.R.* (1940), p. 239-242.

P. MIQUEL, article *Parrhèsia*, dans *DSp*, t. LXXVI-LXXVII (1983), col. 260-267.

E. PETERSON, «Zum Bedeutungsgeschichte von Parrhèsia», dans *Reinhold Seeberg Festschrift*, Leipzig, 1929, t. I, p. 283-297.

K. RAHNER, «Parresia. Von der Apostolatstugend des Christen», dans *Geist und Leben* 31 (1958), p. 1-6.

G. SCARPAT, *Parrhèsia. Storia del termine et delle sue traduzioni in latino*, Brescia, 1964.

D. SMOLDERS, «L'audace de l'apôtre selon saint Paul. Le thème de la parresia», *Collectanea Mechliniensia* 43 (1958), p. 16-30 et 117-133.

W. STÄHLIN, *Parusia und Parrhesia. Festchrift M. Schmaus*, 1967, p. 229-235.

B. STEIDLE, «Parrhèsia. Praesumtio in der Klosterregel St. Benedikts», dans *Zeugnis des Geistes*, Beuron, 1947, p. 44-61.

N.B. TOMADAKES, «Parrhèsia – Parrhèsiastikos», *EEBS* 33 (1964).

W.C. VAN UNNIK, «Parrhèsia in the Catechetical Homilies of Theodore of Mopsuestia», dans *Mélanges offerts à Mlle Christine Mohrmann*, 1963, p. 12-22.

W.S. VORSTER, «The meaning of *parrhèsia* in the Epistlé to the Hebreus», *Neotestamentica* 5 (1971), p. 51-59.

Πενθος

Penthos

Repentir

Penthos

Repentir

Katanyxis

Componction

1. Qu'est-ce que le penthos ?

Le *penthos* est le deuil, l'affliction; il désigne à la fois ce que la théologie morale appellera plus tard la contrition parfaite et la contrition imparfaite. Le *penthos* comporte, en effet, la tristesse d'avoir offensé ou peiné quelqu'un qu'on aime et la tristesse du salut perdu; le regret des fautes passées s'accompagne de l'appréhension du jugement futur.

2. Le penthos dans la Bible

Dans l'**Ancien Testament**, le *penthos* désigne :

– le deuil pour un défunt de la famille : à la mort d'Isaac (Gen. 27, 41), de Jacob (Gen. 50,4), de Moïse (Deut. 34,8), d'Urie (II Sam. 11, 27) et d'Absalon (II Sam. 19,2);

– la pénitence pour un péché;

– la lamentation dans une épreuve nationale (Est. 4,3; Am. 8,10; Jér. 6,26; I Mac. 1,25).

Qu'il s'agisse d'un deuil ou du repentir, la tristesse s'exprime par un même comportement vestimentaire : le sac et la cendre.

Dans le **Nouveau Testament**, quelques textes opposent, comme dans l'Ancien Testament, la joie et le deuil :

– « Malheur à vous qui riez maintenant ! Car vous connaîtrez le deuil et les larmes» (Lc 6,25).

– « Est-ce que les amis de l'époux peuvent être dans le deuil tant que l'époux est avec eux ? Viendront des jours où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront» (Mat. 9,15).

– « Dieu lui-même sera avec eux. Il essuiera toute larme de leurs yeux; il n'y aura plus ni deuil, ni gémissement, ni peine, car le premier monde aura disparu» (Apoc. 21,4).

Les apôtres sont dans le deuil après la mort du Christ : «Marie de Magdala alla dira à ceux qui avaient été les compagnons de Jésus

et qui étaient dans le deuil et les larmes (que Jésus lui était apparu)» (Mc 16,10).

Saint Paul invite les chrétiens de Corinthe à prendre le deuil pour le péché (I Cor. 5,2; II Cor. 12,21), et saint Jacques (4,9) appelle à la conversion.

Dans l'Apocalypse (18,7-8.11.15.19), enfin, c'est Babylone qui est plongée dans le deuil.

Saint Pierre est un bon exemple de *penthos* : lors de la passion, il fond en larmes après son reniement (Mat. 26,75); après la résurrection, il est tout triste de la triple demande du Christ : «Pierre, m'aimes-tu ?»; aussi répond-il, plus sûr de la connaissance que le Christ a de lui que de sa propre certitude : «Seigneur, tu connais tout, tu sais que je t'aime» (Jn 21,17).

Mais le texte le plus important, et dont les traductions rendent mal le sens, est un verset des Béatitudes : «Bienheureux ceux qui ont le *penthos*, parce qu'ils recevront le *paraclètos*» (Mat. 5,5).

Saint Ephrem commente ainsi : «Qui veut être consolé, qu'il s'adonne au *penthos* [1].»

De même Barsanuphe et Jean de Gaza : «Pleurons afin de rire (Lc 6,21). Attristons-nous pour être réjouis. Soyons en deuil pour être consolés (Mat. 5,5). Supplions l'Esprit de venir à nous pour nous conduire à la vérité tout entière [2].»

Et un scholion sur Climaque déclare : «Celui qui supporte le *penthos* sans consolation *(aparaklèton)* a surmonté la lâcheté [3].»

3. Le penthos chez les Pères du désert

Le *penthos* est l'attitude fondamentale du moine, l'expression de son humilité.

Le salut est toujours menacé, jamais assuré, souvent perdu. **Saint Grégoire de Nysse** définit le *penthos* «une disposition morne de l'âme, causée par la privation de quelque chose de désirable [4].»

Les **Pères du désert** multiplient les anecdotes et les comparaisons pour saisir l'importance du *penthos* :

Un frère demanda à l'abbé Ammonas : «Dis-moi une parole». L'ancien lui répondit : «Prends la mentalité des malfaiteurs qui sont en prison. Ils demandent : 'Où est le juge ? Quand viendra-t-il ?' Et ils se lamentent en attendant leur châtiment. Le moine, lui aussi, doit être toujours sur le qui-vive, et s'interroger ainsi : 'Malheur à moi ! Comment pourrai-je me tenir au tribunal du Christ ? Comment lui rendrai-je compte de mes actes ?' Si tu médites ainsi sans cesse, tu pourras être sauvé» [5].

L'archevêque Athanase, de sainte mémoire, avait demandé à l'abbé Pambo de descendre du désert à Alexandrie. Quand il y fut arrivé, l'ancien vit une comédienne et se mit à pleurer. Ceux qui étaient présents lui demandèrent pourquoi. «Deux choses m'ont bouleversé, répondit-il : c'est d'abord la perte de cette femme; c'est ensuite que je n'ai pas, pour plaire à Dieu, le zèle qu'elle montre pour plaire à des hommes dépravés» [6].

En voyageant un jour en Egypte, l'abbé Poemen vit une femme assise sur un tombeau et qui pleurait amèrement : «Si tous les plaisirs de ce monde venaient à elle, dit-il, ils ne tireraient pas son âme du *penthos*. De même, le moine doit toujours avoir le *penthos*» [7].

Le *penthos* a une double fonction : il cultive et il garde (Gen. 2,15) (i. e. le *penthos* permet le retour au Paradis) [8].

Un frère interrogea ainsi l'abbé Poemen : «Que dois-je faire ?» Il répondit : «Abraham, à son arrivée dans la terre promise, s'acheta un tombeau et, grâce à ce tombeau, il reçut la terre en héritage (cf. Gen. 23). – Qu'est ce tombeau ?, demanda le frère. – C'est, répondit l'ancien, le lieu des larmes et du *penthos*» [9].

Celui qui ignore la joie ignore aussi le *penthos* [10].

Isaïe de Scété montre tout ce qui entrave le *penthos* :

Rendre le mal est éloigné du deuil (*penthos*). Prendre pour modèle une chose du monde par vaine gloire est éloigné du deuil quant à l'esprit. S'attrister de ce qu'on n'a pas pris ton opinion pour modèle en est éloigné. Vouloir que tu sois chef en est éloigné. Que quelqu'un dise d'un autre qu'il est bon ou mauvais est une honte pour lui, car il a certainement conclu que l'autre est plus mauvais que lui. Que quelqu'un veuille connaître une affaire qui ne le concerne pas est une honte pour lui, une incorrection et une mauvaise captivité qui ne lui permet pas de connaître ses péchés. Si quelqu'un t'injurie et que tu en aies de la peine, le deuil n'est pas vraiment là. Si dans une affaire commerciale on te lèse et que tu en souffres, il n'est pas là. Si on a dit contre toi une parole que tu ignores et que tu en sois troublé, il n'est pas là. Si on te glorifie et que tu l'acceptes, il n'est pas là. Si tu t'empresses auprès des illustres du monde en désirant leur amitié, il n'est pas là. Si dans une discussion, quelques-uns sont en désaccord avec toi et que tu veuilles maintenir tes dires, il

n'est pas là. Si on méprise tes paroles et que tu en sois peiné, il n'est pas là. Tout cela manifeste que le vieil homme vit et qu'il prévaut, parce qu'il n'y a alors personne pour le combattre et pas de véritable deuil [11].

Dans le logos 14, Isaïe de Scété, pour déclancher le *penthos*, écrit la complainte du prisonnier qui attend la condamnation et la plainte du malade qui ne peut guérir.

Dans un autre entretien, il déclare : «Là où il n'y a pas de deuil, il ne peut y avoir de vigilance [12].»

Isaac le Syrien définit les moines par un adjectif verbal : *ʾabîla* (pleurant), la componction devant être, selon lui, leur qualité principale.

Ses traducteurs grecs ont dû forger le mot *penthikos* pour en rendre le sens [13].

«Vivre dans le *penthos* est le charisme même des impassibles [14].»

C'est le *penthos* qui garantit la *paraclèsis*, non seulement dans l'au-delà, mais dès ici-bas : «La consolation du moine naît de sa propre lamentation [15].»

Selon le **Pseudo-Macaire**, au contraire, le *penthos* définit la vie ici-bas, et la joie est réservée au monde futur : «Ce temps-ci est celui du deuil et des larmes, le monde futur est celui du rire et de la joie [16].»

Climaque consacre un échelon de son Echelle sainte à «la tristesse qui donne la joie». Le *penthos* est «l'aiguillon d'or» de l'âme [17], il est «le précurseur de la bienheureuse *apathéia* [18]».

Le moine sera jugé sur la pratique du penthos

Nous n'aurons pas à répondre, au moment du départ de l'âme, de n'avoir pas été thaumaturges ou théologiens, ni de n'être pas devenus contemplatifs; mais nous rendrons inéluctablement compte à Dieu de n'avoir pas, sans interruption, pratiqué le *penthos* [19].

La théologie ne convient pas à ceux qui s'affligent car, par la nature même, l'étude tarit l'affliction : celui qui pratique la théologie est assis dans une chaire, celui qui pratique le *penthos* est assis sur le fumier [20].

Le péché exige le penthos

Enlève le péché, et les larmes douloureuses n'auront plus de raison d'être. Pourquoi un pansement là où il n'y a plus de blessure ? Avant sa faute, Adam ne pleurait pas, de même après la résurrection il n'y aura plus de douleur (cf. Is. 35,10; Apoc. 7,17 et 21,4) [21].

•

Il est plus facile de perdre la componction que de l'acquérir

Un seul mot a souvent suffi pour dissiper l'affliction. Mais ce serait merveille qu'un seul mot la fasse revenir [22].

La vraie componction se juge à ses fruits

La fausse componction engendre l'orgueil, la vraie la consolation [23].

Sainte Synclétique, une «mère du désert», discernera bien les deux types de tristesse : l'acédie et le *penthos* :

Il y a une tristesse utile et une tristesse dévastatrice. Celle qui est utile nous fait gémir sur nos péchés et sur les faiblesses d'autrui, et nous empêche d'abandonner notre résolution d'atteindre la perfection du bien. Telle est le caractère de la vraie tristesse. Mais il y a aussi une tristesse qui vient de l'ennemi. Celui-ci, en effet, nous inspire une tristesse sans motif que l'on appelle acédie. Il faut alors chasser ce démon en redoublant de prières et de psalmodie [24].

4. Comment favoriser le penthos ?

Climaque avertit que le *penthos* n'est pas le fruit de l'effort du moine, mais un don de Dieu :

Ce n'est pas celui qui pratique le *penthos* quand il veut qui pratique vraiment le *penthos*, mais celui qui sait pourquoi il le pratique et même, c'est celui qui pratique le *penthos* comme Dieu le veut [25].

Cependant le moine peut se rendre disponible à cette grâce,

– soit *en méditant les fins dernières* :

L'abbé Elie disait : «Je redoute trois choses : d'abord, le moment où mon âme sortira du corps; ensuite, celui où je paraîtrai devant Dieu; et enfin, celui où la sentence me sera signifiée» [26].

L'abbé Evagre disait : «Quand tu es dans ta cellule, recueille-toi; pense au jour de ta mort... Gémis et pleure sur le jugement des pécheurs, garde le *penthos*, craignant de tomber toi-même dans ces peines» [27].

— soit *en se mortifiant*; certes, il est des tempéraments durs et insensibles, et Syméon le Nouveau Théologien notera : «Il est des gens à qui les ponctions ne donneraient pas la componction [28] », cependant la discipline et le cilice peuvent venir à bout de certaines natures insensibles et les rendre accueillantes au *penthos*. Dans les sentences des **Pères du désert**, on raconte :

Un frère, après avoir renoncé au monde, habita à la montagne de Nitrie; or sa cellule était proche de celle d'un autre frère, et il l'entendait chaque jour, de toute façon, pleurer ses péchés. Souvent au bout de quelque temps, les larmes ne lui venant pas, il disait alors à son âme : «Tu ne pleures pas, malheureuse, et tu ne te lamentes pas ? Crois-moi, si tu ne veux pas pleurer, moi je te ferai pleurer.» Et se levant, il prenait le fouet qu'il avait fait de cordelettes serrées et se frappait copieusement jusqu'à ce qu'il pleurât de douleur. Son voisin, étonné, pria Dieu de lui manifester s'il faisait bien de se torturer lui-même. Et une nuit, il vit en songe le frère qui portait une couronne et se tenait dans le chœur des martyrs; et comme il regardait, quelqu'un lui dit : «Vois-tu comme ce valeureux athlète, qui s'est torturé lui-même pour le Christ, a été couronné avec les martyrs ?» [29]

Paulin de Nole, dans une de ses lettres, signale qu'un rude cilice peut provoquer à l'esprit de pénitence :

Vous nous avez envoyé des palliums tissés en poil de chameau pour nous stimuler utilement, dans nos prosternements devant la face du Très-Haut, par la piqûre de leur rude toison, à la componction devant l'horreur de nos péchés, et à la contrition intérieure et spirituelle par l'irritation extérieure de cet habit [30].

5. Le don des larmes

Barsanuphe constate que «ce n'est pas le deuil qui vient des larmes, mais les larmes qui viennent du deuil [31] ».

Le P. Hausherr a noté que «chez les Pères du désert, les larmes ne sont pas un don, un charisme mystique; c'est un exercice qui relève de l'ascèse. Pleurer nos péchés, c'est un devoir [32] ».

Les **Pères cappadociens** ont tous loué le don des larmes :

Le feu du péché est intense, et il s'éteint par un peu de larmes [33].

Les larmes sont le déluge (tombant sur) les péchés, la purification du monde [34].

Les larmes sont comme le sang des plaies de l'âme [35].

Evagre considère les larmes comme le meilleur remède à l'acédie. Il y revient dans plusieurs de ses opuscules monastiques :

L'esprit d'acédie chasse les larmes; l'esprit de tristesse saccage l'oraison [36].

L'acédie est réprimée par la persévérance et les larmes [37].

Lourde est la tristesse et insupportable l'acédie; mais les larmes devant Dieu sont plus fortes que l'une et l'autre [38].

Lorsque nous nous heurtons au démon de l'acédie, alors, avec des larmes, divisons notre âme en deux parties : l'une qui console et l'autre qui est consolée, et, semant en nous de bons espoirs, prononçons avec David cette incantation : «Pourquoi es-tu triste, ô mon âme, et pourquoi me troubles-tu ? Espère en Dieu, car je le louerai, lui, le salut de ma face et mon Dieu» [39].

Quant aux **Pères du désert**, les larmes sont pour eux l'expression du *penthos*, une «somatisation» du *penthos* :

On racontait de l'abbé Arsène que, durant toute sa vie, lorsqu'il était assis pour le travail manuel, il avait un linge sur sa poitrine à cause des larmes qui ruisselaient sans cesse de ses yeux... [40].

... Macaire dit, tout en larmes : «Pleurons, frères, laissons les larmes s'échapper de nos yeux avant d'aller là où nos larmes brûleront nos corps.» Tous alors se mirent à pleurer, et tombèrent la face contre terre en disant : «Père, prie pour nous !» [41]

Un frère interrogea un ancien : «Mon âme désire des larmes comme celles que répandait les anciens, à ce que j'ai entendu dire; elles ne viennent pas, et cela me trouble. Comment cela se fait-il ?» Le vieillard répondit : «Les enfants d'Israël n'entrèrent dans la terre promise qu'après quarante ans. Les larmes sont comme une terre promise : si tu y parviens, tu ne craindras plus la guerre. Dieu veut en effet que l'âme soit affligée, pour que, sans relâche, elle désire entrer dans cette terre [42].

L'abbé Hypéréchios a dit : «Le moine qui veille transforme la nuit en jour par son assiduité à la prière. Le moine qui se perce le cœur fait jaillir les larmes et attire la miséricorde du ciel» [43].

Un apophtegme note avec un certain humour : «Là où il n'y a pas de péché, point n'est besoin de pleurs [44].»

Isaac le Syrien vante lui aussi la vertu des larmes :

Les larmes lavent les péchés et hâtent le pardon [45].

L'effusion des larmes est d'abord une source intermittente, qui devient peu à peu permanente. Par les larmes, l'âme reçoit l'apaisement des pensées [46].

Tant que tu as des doigts, signe-toi dans la prière, avant la venue de la mort. Tant que tu as des yeux, emplis-les de larmes, jusqu'au moment où la cendre les recouvrira. A peine le vent a-t-il soufflé sur la rose, on la voit se flétrir; pareillement, si à l'intérieur de toi on pouvait souffler sur l'un des éléments qui te composent, tu cesserais de vivre. Homme, pénètre-toi de cette vérité : que la mort est ton destin [47].

Jean le Solitaire distingue trois sortes de larmes : celles du physique, celles du psychique et celles du pneumatique :

Arrivons à la distinction de l'effusion des larmes, pour voir quelles pensées les provoquent dans l'entendement, selon les trois classes.

Eh bien, les pleurs du corporel, même quand il pleure devant Dieu dans la prière, sont provoqués par les pensées suivantes : le souci de sa pauvreté, le souvenir de ses ennuis, la sollicitude pour ses enfants, la souffrance provenant de ses oppresseurs, le soin de sa maison, la mémoire de ses morts, et autres choses semblables. Le harcèlement de ces pensées augmente son chagrin, et du chagrin naissent les larmes.

Les pleurs du psychique dans la prière sont provoqués par les pensées suivantes : la crainte du jugement, la conscience de ses péchés, le souvenir des bontés de Dieu à son égard, la méditation de la mort, la promesse des choses à venir. Par la persistance de ces pensées s'excite en son for intérieur l'émotion des larmes. Que s'il y a auprès de lui d'autres personnes, à moins d'une très grande attention de sa part, ces pleurs n'auront pas pour cause ces sortes de réflexions, mais il commencera à être touché par la passion de la gloire humaine, il considérera leur assemblée et sa présence parmi eux, et ce sera le respect humain qui excitera ses larmes par vaine gloire.

Pour les pleurs de l'homme spirituel, voici les pensées qui les déterminent : l'admiration de la majesté de Dieu, la stupéfaction devant la profondeur de sa sagesse, la gloire du monde futur, l'égarement des hommes, et autres choses semblables. De la persistance de ces sentiments jaillissent ses larmes devant Dieu. Du reste, ces pleurs ne viennent pas d'une émotion de tristesse, mais d'une joie intense. Car ces pleurs naissent de la joie, à la manière dont beaucoup de gens, en revoyant leurs amis après une longue absence, pleurent de joie à leur vue. Il y a aussi des larmes de l'homme spirituel qui viennent de la tristesse, et en voici la cause : quand il se souvient des hommes et pense combien ils sont égarés, il pleure comme notre Seigneur en entrant dans Jérusalem, ou encore comme il est dit qu'il fut affligé de la léthargie de leur cœur [48].

Saint Grégoire, dans la Vie de saint Benoît [49], perçoit chez le saint deux types de larmes : celles qu'il verse habituellement pendant son oraison, et celles provoquées par la prédiction de la ruine de son monastère du Cassin.

6. La componction selon Barsanuphe et Jean de Gaza

Barsanuphe et Jean de Gaza n'ont pas écrit un traité de la componction, mais on peut relever chez eux toute une doctrine la concernant.

Ils déclarent : «Il ne faut absolument pas s'attrister pour une chose de ce monde, mais pour le péché seul [50].» Cette sentence a eu un écho chez Léon Bloy, qui affirmait : «Il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints.»

– La componction est *incompatible avec la conduite des affaires* séculières :

Puisqu'il s'agit d'aumônes, tous ne sont pas en mesure de porter cette charge, mais seulement ceux qui sont parvenus à la quiétude et n'ont plus à pleurer leurs péchés. Car il en est qui se consacrent à ce service, et Dieu sait comment il le leur rendra. Mais les endeuillés n'ont pas de loisir pour cela. Comment, en effet, ceux qui ont renoncé à leurs propres biens disposeraient-ils de ceux d'autrui [51] ?

– Elle *chasse les distractions* :

Lorsque tu pries Dieu et que tu t'agites, lutte jusqu'à ce que tu pries sans distraction, et veille à ce que ton esprit ne s'en aille pas. Mais si cela continue, à cause de notre faiblesse, même jusqu'à la fin de la prière, excite ton cœur et dis avec componction : «Seigneur, aie pitié de moi et pardonne-moi toutes mes fautes.» Tu recevras ainsi le pardon de toutes tes fautes et de l'agitation qui se produit dans la prière [52].

– Elle permet de *vaincre la mauvaise parrhèsia* et la gaieté bruyante :

Ce qui est bon, c'est précisément de ne pas avoir d'amitié pour un compagnon de son âge. En effet, une telle disposition ne laisse pas venir à toi la componction. N'aie donc pas cette amitié pour un autre, qui te prive de la componction... Apprends donc à tes yeux à ne regarder personne, et ils ne rempliront pas ton cœur de cette terrible effronterie qui fait perdre au moine tous ses fruits [53].

Prends le deuil, afin qu'il te rende étranger à l'effronterie qui dissipe les âmes de ceux qui la possèdent [54].

Ainsi doit faire celui qui s'entretient avec d'autres : montrer de la gaieté sur le visage et dans les propos, mais avoir intérieurement la pensée gémissante, comme il est écrit : « Le gémissement de mon cœur est sans cesse devant toi » (Ps. 37,10). Mais de même que l'artisan expérimenté qui converse en travaillant risque de gâcher son ouvrage, ainsi celui qui se livre à la gaieté; il doit donc veiller avec beaucoup de précaution sur ses paroles et la gaieté de son visage, pour ne pas sortir entièrement de la voie du deuil [55].

– Elle permet de *vaincre la colère* :

Tant que ton cœur est agité par la colère, la rancune et les autres passions semblables du vieil homme, la sagesse n'y entre pas... En entendant ces paroles, je suis dans le deuil et les gémissements jusqu'à ce que sa bonté soit émue de compassion pour moi et me délivre des terribles passions du vieil homme, afin de marcher sur les traces de l'homme nouveau et de recevoir avec grande patience tout ce qui m'arrive [56].

Mieux vaut psalmodier assis avec componction que debout avec agitation, car « le fait de psalmodier ou de prier assis avec componction n'empêche pas la liturgie d'être agréable à Dieu. Mais si quelqu'un la fait debout avec agitation, sa peine est comptée pour rien [57] ».

Elle est, avec le labeur *(ponos)* et la vigilance *(nèpsis)*, le meilleur moyen de combattre le bavardage, l'effronterie et la gourmandise [58].

Enfin, elle peut venir à bout de trois péchés : la prétention de justice, la volonté propre et le désir de plaire aux hommes [59].

Le *penthos* n'est pas incompatible avec la joie spirituelle :

Demande : Le Seigneur a dit : « Bienheureux les endeuillés » (Mat. 5,5) et l'Apôtre recommande d'être gai et affable (Rom. 12,8). A quel comportement reconnaît-on que l'on est dans le deuil ou qu'on est gai ? Comment est-il possible d'avoir les deux à la fois ?

Réponse : Le deuil est la tristesse selon Dieu qu'engendre la pénitence. Et les marques de la pénitence sont le jeûne, la psalmodie, la prière, la méditation des paroles de Dieu. La gaieté, c'est la joie selon Dieu que l'on montre avec retenue dans la parole et sur le visage à ceux que l'on rencontre. Que le cœur ait donc le deuil, le visage et la parole une gaieté retenue, et ainsi les deux peuvent coexister [60].

Katanyxis

Katanyxis, la componction, est la tristesse poignante causée par la conscience de son péché.

Dans la **version grecque de la Septante**, le « silence » de l'hébreu a été traduit par *katanyxis* en Isaïe 47,5 et dans le Psaume 4,5, car le silence est la meilleure expression de la componction.

Dans le **Nouveau Testament**, *katanyxis* est un hapax (Rom. 11,8). *Katanyssô* est lui aussi un hapax : il décrit le repentir des Juifs prenant conscience de leur péché après le discours de Pierre (Act. 2,37).

Chez les **Pères de l'Eglise**, le verbe est plus souvent employé que le substantif; on pourrait dire que le verbe est chrétien, mais que le substantif est spécifiquement monastique.

Saint Basile répond avec pertinence à un disciple qui lui demande :

– Pourquoi la componction envahit-elle parfois l'âme presque spontanément comme une peine et sans que celle-ci l'ait cherchée, tandis que, parfois, elle est tellement insensible que, malgré ses efforts, elle ne parvient pas à s'attrister ?

– Une telle componction est un don de Dieu : ou bien elle stimule la volonté car, l'âme ayant goûté la douceur d'une telle tristesse s'empresse de la nourrir; ou bien elle montre que l'âme, si elle avait un peu plus de zèle, pourrait être toujours dans cet état, rendant inexcusables ceux qui l'écartent par leur négligence.

Quant à essayer de l'atteindre sans y parvenir, cela prouve aussi notre négligence en d'autres temps car, sans application ni exercice constant et répété, il est impossible d'atteindre immédiatement ce que l'on cherche. En même temps, c'est un signe que notre âme est dominée par d'autres passions et, à cause d'elles, n'est plus libre de se tourner vers ce qu'elle désire, selon la parole de l'apôtre [61].

Grégoire de Nazianze déclare que « la mesure du temps de pénitence est le degré de componction du pénitent [62] ».

Dorothée de Gaza note la componction d'un moine qui approche de l'Eucharistie [63]; il décrit Dosithée comme rempli de componction [64], et qualifie de *katanyktikoi* les sentences des Pères qui sont aptes à produire la componction [65].

Chez **Barsanuphe et Jean de Gaza**, la componction combat la dissipation :

> Un frère demanda au Grand Vieillard : «Dis-moi, Père, si la componction que je crois avoir est véritable et si je dois alors vivre seul. Et prie pour moi car je suis harcelé par un combat charnel.
>
> – Frère, les pleurs et la componction de maintenant ne sont pas véritables, mais ils viennent et s'en vont. Les pleurs véritables, accompagnés de componction, deviennent pour l'homme un esclave immanquablement soumis; qui les possède n'est vaincu par aucun combat. Ils effacent même les fautes passées et lavent les souillures. Et continuellement, au nom de Dieu, ils gardent l'homme qui les a acquis. Ils bannissent le rire et la dissipation [66].

Marc le Moine distingue deux types de contrition : l'une utile qui conduit à la componction (vrai repentir), l'autre nuisible qui conduit au trouble (sentiment morbide de culpabilité) [67].

Diadoque de Photicé affirme la nécessité de la componction pour la théologie [68].

Jean Moschus oppose la componction à la négligence : «Malheur à nous, mon frère, parce que nous n'avons aucune componction, mais nous vivons dans la négligence [69].»

Dans son chapitre sur «l'affliction qui produit la joie», **Jean Climaque** emploie équivalemment le mot *penthos* et le mot *katanyxis*. Il définit la componction : «Un remords perpétuel de la conscience qui amène le rafraîchissement du feu de notre cœur par l'aveu spirituel que nous faisons à Dieu [70].»

Il distingue, comme saint Basile, la componction spontanée de celle qui est provoquée :

> Grande est la puissance de cette componction (fruit de la grâce), bien supérieure à celle qui naît de nos efforts et de notre réflexion [71].
>
> La vraie componction est une douleur de l'âme qui ne lui permet aucune distraction, aucune relâche... qui lui fait attendre comme une eau rafraîchissante la consolation de Dieu qui console les moines humbles [72].

Il s'étonne de ce que «ce qu'on nomme affliction et tristesse puisse contenir la joie, comme la cire contient le miel [73]».

La condition du lieu est apte à favoriser la componction : «Laissons-nous convaincre de cela par l'exemple de Jésus, d'Elie et de Jean-Baptiste qui vivaient dans le désert [74].»

«Le Seigneur accorde la componction à celui qui mène raisonnablement la vie d'hésychaste [75].»

NOTES

1. Ed. rom., I, p. 44 D.
2. *Correspondance*, lettre 196, Solesmes, p. 160-161.
3. *L'Echelle sainte*, PG 88,948 C.
4. *De Beat.* III, PG 44,1224 A.
5. Ammonas 1, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 45.
6. Pambo 4, id., p. 263.
7. Poemen 26 (cf. 72), id. p. 263.
8. Poemen 39, id., p. 231.
9. Poemen 50, id., p. 233.
10. *Sentences des Pères...* II, Solesmes, 1970, Eth. Coll. 14,65, p. 331.
11. *Recueil ascétique*, logos 23,6, Bellefontaine, p. 194.
12. Id., logos 30,4 B, p. 284.
13. Ed. grecque par le moine Nicéphore, Leipzig, 1770, p. 503 et 330.
14. Discours 85, DDB, 1981, p. 433.
15. Discours 85, id., p. 432.
16. Hom. 10,3,3, *Oeuvres spirit.* I, SC 275, p. 161.
17. *L'Echelle sainte*, VII,2, PG 88 801 D, Bellefontaine, p. 113.
18. Id., VII,58, 813 A, p. 122.
19. Id., VII,79, 816 D, p. 125.
20. Id., VII,27, 805 CD, p. 117.
21. Id., VII,50, 809 C, p. 120.
22. Id., VII,78, 816 C, p. 125.
23. Id., VII,34, 808 B, p. 118.
24. *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, suppl. S 10, p. 340.
25. *L'Echelle sainte*, VII,29, PG 88,808 A, Bellefontaine, p. 117.
26. Elie 1, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 102.
27. Evagre 1, id., p. 92.
28. *Orat.*. XXXII, PG 120,480 C.
29. *Sentences des Pères...* II, Solesmes, 1970, N 591, p. 114.
30. XXIX,1.
31. *Correspondance*, lettre 285, Solesmes, p. 220.
32. *Penthos, OCA* 132, 1944, p. 193.
33. *De paenit.*, VII,5, PG 49,334.
34. GREG. DE NAZIANZE, *Orat.* IV, *Contra Julianum*, PG 35, 593 C.
35. GREG. DE NYSSE, *Oraison funèbre de Placilla,* PG 46, 880 C.

36. *Miroir des Moines*, 56, *Lettre de Ligugé* 124, p. 25.
37. *Exhortation aux Moines*, PG 79,1236A.
38. *Exhortation à une vierge*, 39, *Lettre de Ligugé* 124, p. 34.
39. *Traité pratique*, 27, SC 171, p. 563.
40. Arsène 41, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 35.
41. Macaire 34, id., p. 185.
42. N 142, *Sentences des Pères* V, Solesmes, 1985, p. 56.
43. *Exhort. ad monachos*, 84-85, *Sentences des Pères...* I, Solesmes, 1966, p. 41.
44. N 561, *Sentences des Pères...* V, Solesmes, 1985, p. 205.
45. 170, trad. sur l'arabe par le P. Sbath, Le Caire, 1934.
46. Id., éd. Bedjan, p. 128.
47. *Sentences*, XLIX, éd. St Irénée Paris, 1949, trad. Hotman de Velliers.
48. Cité par I. Hausherr, *Penthos, OCA* 132, Rome 1944, p. 168-169.
49. *Dialogues*, II,17.
50. *Correspondance*, lettre 674, Solesmes, p. 437.
51. Id., lettre 618, p. 413.
52. Id., lettre 444, p. 301-302.
53. Id., lettre 340, p. 244-245; cf. lettre 343, p. 247.
54. Id., lettre 256, p. 202.
55. Id., lettre 459, p. 311.
56. Id., lettre 67, p. 66.
57. Id., lettre 509, p. 338.
58. Id. lettre 284, p. 219.
59. Id., lettre 237, p. 188.
60. Id., lettre 730, p. 458.
61. *Petites Règles*, 16, Maredsous, p. 183-184.
62. *Epist.*, CLXIII, trad. P. Gallay, Belles Lettres, 1967, t. II, p. 54.
63. *Oeuvres spirit.*, Instr. IX,99, SC, p. 325.
64. Id., Vie de S. Dosithée,3, p. 127.
65. Id., lettre 7,192, p. 513.
66. *Correspondance*, lettre 461, Solesmes, p. 311-312.
67. *Traités spirit. et théol.*, I,24, Bellefontaine, p. 10.
68. *Oeuvres spirit.*, *Cent chapitres*, XCII, SC, p. 153-154.
69. *Le Pré spirituel*, 50, SC 12, p. 96 (PG 87,2905C).
70. *L'Echelle sainte*, VII,3, PG 88, 801D, Bellefontaine, p. 113.
71. Id., VII,28, 808A, p. 117.
72. Id., VII,31, 808B, p. 117-118
73. Id., VII,54, 812A, p. 121.
74. Id., VII,76, 816C, p. 125.
75. Id., VII,68, 813D, p. 124.

BIBLIOGRAPHIE

I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien, OCA* 132, Rome, 1944.

J. PÉGON, article *Componction*, dans *DSp*, t. XII (1949), col. 1312-1321.

P.R. RÉGAMEY, *Portrait spirituel du chrétien*, le Cerf, 1963, ch. 4, p. 76-116.

Πόνος

Ponos

Labeur

Ponos

Labeur

1. Qu'est-ce que le *ponos* ?
2. *Ponos* dans le Nouveau Testament : la condition humaine.
3. *Ponos* chez les Pères monastiques : le labeur de la prière.

Kopos

Pénia

Fatigue

Refus du confort

1. Qu'est-ce que le ponos ?

Le *ponos* est le travail, le labeur, la peine et la fatigue. C'est ce qui définit la condition humaine depuis le péché originel.

Le confort corrompt l'homme : il y a entre le luxe et la luxure de secrètes complicités. Tant qu'Israël a été nomade, son inconfort a favorisé sa fidélité. Depuis le séjour en Canaan, les facilités que lui a procurées la vie sédentaire ont déclenché des tentations auxquelles il a fréquemment succombé. Le confort porte à l'oubli de Dieu.

Philon fait, dans son Traité des sacrifices, un éloge du labeur. Dans une prosopopée, la Vertu démontre que tout bien exige le labeur et que Dieu seul peut travailler sans fatigue :

> Des présents que je tiens en réserve, celui qui semble comporter le plus de désagrément et de difficulté, je vais, sans rien te dissimuler, te le dire avec franchise; car c'est, je suppose, par l'image qu'on s'en fait d'après la façon commune de le rencontrer qu'il semble pénible; à la pratique, au contraire, il paraît très agréable et, à la réflexion, avantageux : il s'agit du labeur, ennemi de la facilité, le premier et le plus grand des biens, qui livre à la volonté une guerre sans merci..., le labeur sans lequel tu ne trouveras rien de beau chez les mortels... Tu vois donc que tous les biens, comme d'une racine unique, naissent du labeur et croissent grâce à lui; aussi, ne consens jamais à renoncer au labeur car, sans t'en apercevoir, tu renoncerais, en même temps qu'à lui, à une masse considérable de biens...
>
> C'est sans labeur que Dieu a créé le monde autrefois et que, maintenant et pour toujours, il ne cesse jamais de le maintenir – car l'infatigabilité est un des attributs de Dieu –, mais à aucun mortel la nature n'a donné en présent le pouvoir d'acquérir un bien sans labeur [1].

Ailleurs, Philon définit le patriarche Jacob par deux mots qui lui paraissent synonymes : *philoponos* et *philarétos* [2]; celui qui aime la vertu, aime le labeur.

2. Ponos dans le Nouveau Testament

Le mot *ponos* est employé une fois par saint Paul, dans l'Epître aux Colossiens (4,13), pour rappeler le travail d'Epaphras, et trois

fois par saint Jean dans l'Apocalypse : deux fois (16,10 et 11) pour exprimer la douleur des condamnés, et une fois (21,4; cf. 16,10-11), pour décrire le monde nouveau : « De mort, il n'y en a plus; de pleur, de cri et de peine *(ponos)*, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé. »

3. Ponos chez les Pères monastiques

Dans la langue de la Koiné, *ponos* désigne le travail manuel; chez les auteurs monastiques, le travail spirituel, c'est-à-dire la dure recherche de Dieu, dans une prière persévérante.

Les **Pères du désert** insistent sur la relation entre le labeur physique et le labeur spirituel :

> Autant que tu le peux, fais effort pour que ton occupation intérieure soit selon Dieu, et tu vaincras les passions extérieures [3].

Dans la Correspondance de **Barsanuphe et Jean de Gaza**, les mots *ponos* et *kopos* reviennent fréquemment (et sont employés indifféremment). On peut en tirer tout un petit traité du labeur :

– *Nul ne peut se sauver sans peine* :

> C'est un labeur de faire son salut [4].

> Il n'est possible à personne de se sauver sans labeur... Et ne pense pas qu'on se sauve sans labeur [5].

– Le labeur doit *s'accompagner d'humilité* :

> Sans labeur du cœur, vigilance et componction, (la langue, l'effronterie et le ventre) ne sont pas soumis... C'est l'humilité qui maîtrise toutes les passions et on l'acquiert par le labeur [6].

> Veille sur toi-même, frère, car sans labeur et sans humilité, le salut est impossible [7].

> Le labeur véritable, frère, n'existe pas sans humilité. En effet, le labeur en lui-même ne sert à rien... Celui qui a l'humilité avec le mépris obtient, lui aussi, le même résultat, car le mépris tient lieu de labeur [8].

– Le labeur de la psalmodie ne compte pas si le cœur est rempli d'agitation :

> Le fait de psalmodier ou de prier assis avec componction n'empêche pas la liturgie d'être agréable à Dieu. Car si quelqu'un la fait debout avec agitation, sa peine est comptée pour rien [9].

Le mot *ponos* est absent de l'œuvre de **Pallade** et de **Nicétas Stéthatos.**

Au contraire, **Dorothée de Gaza** emploie de manière massive et indifféremment le mot *ponos* et son synonyme *kopos*. Il voit dans la paresse spirituelle une des causes de l'absence de progrès :

> Si nous ne faisons pas de progrès, disent les Pères, c'est parce que nous ignorons nos limites, que nous n'avons pas de constance dans les œuvres que nous entreprenons, et que nous voulons acquérir la vertu sans peine *(apon*ô*s)* [10].

Le labeur nous empêcherait de juger le prochain : « Si nous avions la charité accompagnée de compassion et de peine, nous ne prendrions pas garde aux défauts du prochain [11]. »

Diadoque de Photicé note qu'au début de la conversion, le moine a du mal à se séparer de ses passions : « L'âme déteste avec peine ses passions parce qu'elle est au commencement de la purification [12]. » Il remarque aussi que « même dans les travaux du corps, l'âme se purifie convenablement [13]. »

Le **Pseudo-Macaire** accorde lui aussi une place importante au labeur dans le progrès spirituel :

> Il faut jusqu'à la mort ajouter les peines aux peines [14].

> Il faut avoir dans l'âme labeur, larmes, faim et soif [15].

> Chacun acquiert la vie par la peine et la lutte [16].

Volontiers il a recours à un jeu de mots pour souligner que le labeur doit être accompagné

– d'affection *(ponos-pothos)* :

> Supplions le Seigneur jour et nuit en le cherchant, lui seul, avec labeur de cœur et tendre affection [17].

– de vigueur *(ponos-topos)* :

C'est grâce à beaucoup de travaux et de vigueur, grâce à de longs délais et à un combat mené dans la foi jusqu'au bout, qu'elles (les âmes) ont été délivrées des passions par l'Esprit [18].

– de crainte *(ponos-phobos)* : Le couple labeur et crainte est une garantie de progrès spirituel [19]. Ailleurs, c'est le *penthos* qui accompagne le *ponos* :

Quand l'âme est morte, loin de Dieu, l'intelligence doit prendre le deuil et les larmes, avoir une douleur incessante, un cœur brisé [20].

– de continuité *(ponos-pollos)* :

L'âme doit s'efforcer par un grand combat et un labeur immense, par un long délai *(chronos)*, par un combat mené jusqu'au bout... [21].

C'est la persévérance qui assure le succès de l'effort final : «Dieu met l'âme à l'épreuve pour voir si elle aime vraiment son Maître, si elle persiste dans son propos malgré de pénibles souffrances, ou si, par lâcheté, elle ne le reniera pas, en refusant la fatigue de la route [22].»

Selon **Marc le Moine** : «Le souvenir de Dieu est un travail du cœur accompli par piété [23].»

Isaïe de Scété insiste sur le labeur de la prière. Il rapporte cette anecdote des Apophtegmes des Pères :

Des frères interrogeaient l'abbé Agathon : «Parmi toutes les pratiques, quelle est celle qui demande le plus de peine ?» – Il répondit : «Pardonnez-moi, j'estime qu'il n'y a pas de labeur comparable à celui de prier Dieu. Car lorsque l'homme veut prier, il est distrait par les démons; ils savent bien, en effet, qu'il n'y a rien qui les repousse comme de prier Dieu. En toute pratique à laquelle l'homme s'applique et en laquelle il persévère, il a le repos; mais dans la prière, les démons luttent pour lui faire obstacle jusqu'à son dernier souffle» [24].

Il recourt volontiers à des comparaisons imagées pour montrer l'importance du labeur, et il indique les précautions à prendre pour qu'il ne soit pas vain : l'humilité, la retraite :

N'aie pas de méchanceté envers un homme, pour ne pas rendre vains tes labeurs; purifie ton cœur envers tous, afin de voir en toi la paix de Dieu. De même, en effet, que si quelqu'un est mordu par un scorpion, le venin se répand dans tout son corps et atteint son cœur, ainsi en est-il de la malveillance pour le prochain dans le cœur : son venin blesse l'âme et la met en péril par suite du mal. Aussi celui qui a souci de ne pas perdre ses labeurs secoue aussitôt de lui ce scorpion, c'est-à-dire la malice et la malveillance [25].

De même que la terre ne peut donner du fruit sans semence, de même l'homme ne peut pas faire pénitence sans humilité ni labeur corporel [26].

Une maison sans portes ni fenêtres, où tout reptile entre comme il veut, tel est l'homme qui travaille et ne garde pas son labeur [27].

Comme la liane qui s'enroule sur la vigne détruit son fruit, de même la vaine gloire détruit le labeur du moine s'il y consent [28].

On laisse le vin à la cave jusqu'à ce qu'il repose; de même, sans retraite, mortification et toute espèce de labeur selon Dieu, il est impossible à la jeunesse d'arriver au repos [29].

Si on expose le vin à l'air, il perd sa couleur et son goût; de même l'orgueil anéantit tout le fruit de l'homme. On le cache dans les celliers et on le recouvre de chaume; c'est le rôle de la retraite et de l'abnégation de soi en tout. Il est, en effet, impossible à l'homme de conserver son labeur sans retraite et sans abnégation de soi [30].

On recouvre le vin de terre pour éviter qu'il ne s'évente et ne se perde; de même, si la jeunesse n'a pas acquis l'humilité en tout, tous ses labeurs sont vains [31].

Un scholion sur **Climaque** note que l'étude exige la peine, comme le travail manuel et comme la prière : «Celui qui aime apprendre *(philomathès)* aime aussi le travail *(philoponos)* [32].»

Théodoret de Cyr, lui aussi, a recours à un jeu de mots : Le moine n'est pas seulement ami de la sagesse *(philosophos)*, mais ami du labeur *(philoponos)* : «Après t'être donné tant de mal pour voir un laborieux et un philosophe, tu as été trompé dans ton espérance [33].» Et encore, à propos de Syméon le Stylite : «C'est jusqu'aux nomades de Scythie qu'a couru la renommée pour leur apprendre son amour de la pénitence et de la sagesse *(philoponia kai philosophia)* [34].»

Ailleurs, il vante l'ascétisme des moines de Syrie, «eux qui ont mené une vie traversée de peines [35] » :

> Pendant quarante ans il n'avait mangé que de l'orge. Voilà qui suffirait à prouver l'ascétisme de cet homme et son goût de l'effort [36].

> Son amour de la peine n'a même pas été diminué par les maux de toutes sortes qui lui sont arrivés, mais, bien qu'assiégé par les complications de la maladie, il s'impose les mêmes travaux [37].

Kopos

1. Dans l'Ecriture

Le mot *kopos* est employé dans le Nouveau Testament, par saint Paul, pour désigner les fatigues du ministère apostolique (II Cor. 6,5; 11,23 et 27; I Thess. 2,9; II Thess. 3,8).

Deux textes parallèles, l'un de saint Paul, l'autre de saint Jean, décrivent les fatigues de l'apostolat :

> Autre est le semeur, autre le moissonneur; je vous ai envoyés moissonner là où vous ne vous êtes pas fatigués; d'autres se sont fatigués et vous, vous héritez de leurs fatigues.
>
> (Jn 4,38)

> Ni celui qui plante n'est quelque chose, ni celui qui arrose, mais Celui qui donne la croissance, Dieu. Celui qui plante et celui qui arrose ne font qu'un, mais chacun recevra son propre salaire selon son propre labeur.
>
> (I Cor. 3,8)

Aussi l'Esprit déclare dans l'Apocalypse (14,13) : «Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur; dès maintenant, oui, dit l'Esprit, qu'ils se reposent de leurs fatigues.»

2. Chez les Pères monastiques

Les deux mots *ponos* et *kopos* sont, semble-t-il, interchangeables.

Evagre, dans la série des médicaments qu'il conseille pour guérir les maladies du *noûs*, du *thymos* et de l'*épithymia*, range le *kopos*,

avec la faim et la solitude, comme remède à la concupiscence malade :

«Quand l'intellect vagabonde,
la lecture *(anagnôsis)*,
la veille *(agrupnia)*,
la prière *(proseuchè)*
le fixent.

«Quand la concupiscence est enflammée,
la faim *(péîna)*,
la peine *(kopos)*,
l'anachorèse *(anachôrèsis)*,
l'éteignent.

«Quand la partie irascible est agitée,
la psalmodie *(psalmôdia)*,
la patience *(makrothymia)*,
la miséricorde *(éléos)*,
la calment [38].»

Dans les **Apophtegmes**, le *kopos* définit le moine : «Un des Pères demanda à Abba Jean Colobos : 'Qu'est-ce qu'un moine ?' Il dit : 'La fatigue. Que le moine se fatigue pour tout travail : voilà ce qu'est le moine' [39].»

L'abbé Elie déclare qu'«il faut beaucoup de *kopos* et que sans *kopos*, on ne saurait avoir Dieu avec soi [40].»

Un apophtegme arabe anonyme rapporte : «Un frère demanda à un Vieillard : 'Comment trouver le Nom de mon Seigneur Jésus Christ ?' Le Vieillard lui dit : 'Si tu n'aimes pas d'abord la peine, tu ne peux le trouver' [41].»

L'abbé **Isaïe de Scété** affirme à son tour : «Quel grand *kopos* que la voie de Dieu [42] !»

Dorothée de Gaza cite un apophtegme anonyme : «La voie de l'humilité, ce sont les labeurs corporels accomplis avec science [43].» Et il ajoute : «Mais pourquoi est-il dit que les labeurs corporels portent l'âme à l'humilité ? Quelle influence peut avoir le labeur du corps sur une disposition de l'âme ?... Le labeur humilie le corps

et quand le corps est humilié, l'âme l'est aussi avec lui, de sorte que le Vieillard a eu raison de dire que même le labeur corporel conduit à l'humilité [44].»

Il note que la peine, pour être valable, doit s'accompagner d'humilité :

> Tous les saints ont marché par cette voie de l'humilité et en ont abrégé le parcours par la peine [45].

Il suffit d'ailleurs d'un peu de peine pour obtenir miséricorde :

> Il n'est besoin que d'un peu de peine. Peinons pour obtenir miséricorde [46].

Aussi ne faut-il pas se relâcher de son labeur, mais demander des forces pour l'accomplir :

> Le Vieillard, voyant son disciple en peine, lui dit : «Veux-tu que je prie Dieu de te soulager de ce combat ?» – «Si je suis dans la peine, Père, répondit le disciple, j'en vois du moins le fruit en moi. Demande donc plutôt à Dieu de me donner la patience» [47].

Climaque considère, lui aussi, la vie monastique comme un labeur, et même un combat dur et âpre [48]. Ce labeur est nécessaire tout au long de la vie du moine, depuis sa conversion et jusqu'à sa mort :

> Un grand, un très grand labeur sera nécessaire et beaucoup de peines secrètes... [49]

> Dans les débuts de notre renoncement, il nous faut beaucoup de labeur et de peine amère [50].

> C'est par beaucoup de labeur et de fatigue que l'on parvient à établir solidement en soi de bonnes mœurs [51].

Aussi définit-il ainsi le moine : «Un moine, c'est une violence continuelle faite à la nature et une vigilance incessante sur les sens [52].»

Pénia
Le refus du confort

1. Les philosophes païens

La pauvreté se manifestait déjà chez certains philosophes, dans l'habit et la nourriture.

Selon Lucien, **Diogène** enseignait et vivait une vie rude : «Tu dormiras sur le sol, tu boiras de l'eau,... tu habiteras un tombeau [53].»

Sénèque met en garde son disciple Lucilius contre une ascèse ostentatoire :

> Ne fais pas comme ceux qui aspirent non à progresser dans le bien, mais à concentrer sur eux l'attention; abstiens-toi, dans ta tenue comme dans ton genre d'existence, de certaines singularités : mise grossière, chevelure longue, barbe négligée, haine affichée de l'argent, matelas sur la dure, et bien d'autres procédés peu naturels commandés par le désir de paraître... Je ne veux pas d'une toge éclatante, mais aussi qu'elle ne soit pas crasseuse [54].

L'**empereur Julien** se décrit lui-même ainsi :

> A ce visage qui ne tient de la nature ni rare beauté, ni même régularité, ni même fraîcheur, mon fâcheux caractère morose m'a fait ajouter cette barbe touffue comme pour le punir, dirait-on, d'être dépourvu de beauté naturelle. Et voila pourquoi j'endure que les poux se promènent là comme bêtes sauvages dans un hallier, que je m'interdis de manger à belles dents comme de boire à franc gosier [55].

2. Les Pères de l'Eglise

Clément d'Alexandrie décrit certains fanatiques païens :

> Voulez-vous voir ceux qui rendent un culte aux idoles ? Ils ont les cheveux sales, les vêtements crasseux, en haillons, ils ignorent absolument le bain, leurs ongles longs ressemblent aux griffes des fauves. Ils prouvent par l'exemple que leurs sanctuaires ne sont que des tombeaux et des prisons. De telles gens pleurent les dieux plus qu'ils ne les adorent [56].

Saint Basile indique à son ami, Grégoire de Nazianze, le comportement du moine chrétien :

Ce qui accompagne le sentiment de bassesse et d'humilité, c'est un œil triste et baissé à terre, un extérieur négligé, une chevelure malpropre, un vêtement sordide; aussi, ce que font, pour se plier aux convenances, les gens qui portent le deuil, nous le ferons paraître, pour nous, spontanément [57].

Dans l'éloge du martyr Gordien, il décrit ainsi son arrivée dans l'amphithéâtre :

Le martyr Gordien parut dans l'arène; son long séjour dans les montagnes lui avait donné un air farouche : les cheveux brousailleux, la barbe longue, l'habit en haillons... [58]

La saleté, parfois repoussante, était considérée par quelques moines comme une vertu :

Jean l'Hésychaste affectionnait tout particulièrement de ne point se laver, craignant non seulement de paraître nu aux yeux d'autrui, mais de se voir nu lui-même; il se rappelait la nudité d'Adam et ce qui est écrit en ce passage (Gen. 3,7) et posait en principe que ne point se laver est l'une des vertus les plus grandes [59].

Aussi les païens se moquaient de ces sauvages :

C'est alors qu'un ancien préfet de Rome, Rutilius Namatianus, remontant les côtes d'Italie et passant au large de ces îles de la mer Tyrrhéenne, exhala sa haine pour le christianisme à propos des anachorètes qu'il savait y vivre. L'îlot de Capraria – au large de la Corse –, en particulier, « pullule de ces hommes qui fuient la lumière. Ils se donnent à eux-mêmes le surnom de *moines* parce qu'ils vivent seuls, sans témoins. Ils craignent les faveurs de la fortune comme ils en redoutent les rigueurs. Se peut-il qu'on se rende volontairement malheureux par peur de le devenir ! Qu'est-ce que cette sotte frénésie de cerveaux détraqués ? Parce qu'on craint les maux de la vie, ne peut-on savoir en accepter les biens ? Peut-être s'infligent-ils, vrais forçats, les châtiments de leurs crimes... » Et un peu plus loin, l'île d'Urgo lui rappelle un pénible souvenir : c'est là qu'un de ses amis « s'est perdu, s'est enseveli vivant. Car naguère encore il était des nôtres, ce jeune homme qui, issu d'ancêtres de haute qualité, restait digne d'eux par sa fortune aussi bien que par son mariage. Poussé par les Furies, il a abandonné les hommes, le monde... Il s'imagine, le malheureux, que la crasse entretient les mystiques pensées; il se fait souffrir lui-même... Cette secte-là, je vous le demande, n'est-elle pas pire encore que les philtres de Circé ? Circé ne changeait que les corps : ce sont les âmes qu'on métamorphose aujourd'hui ! » [60]...

3. Les Pères du désert

Les **Apophtegmes des Pères** du désert rapportent des anecdotes à la fois édifiantes et pittoresques sur le sujet :

Un frère demanda : « Grâce à quoi Dieu se manifeste-t-il à l'âme ? » Le vieillard lui répondit : « Par la retraite, l'inconfort et le fait de crier à tout moment avec ardeur et sans cesser d'appeler en disant : 'Mon Seigneur Jésus Christ !' S'il y a toujours ce souvenir en ton cœur à tout moment, alors il vient et habite en toi » [61].

L'abbé Agathon donnait souvent ce conseil à son disciple : N'acquiers jamais un objet que tu ne voudrais pas céder à qui te le demanderais. Cela te ferait transgresser le commandement de Dieu : « Accorde à qui te demande et ne te détourne pas de qui veut t'emprunter (Mat. 5,42) » [62].

Que toutes tes affaires, ta couverture, tes ustensiles, tes sandales et ta ceinture, soient telles que ceux qui viendraient pour les voler ne trouvent rien qui leur plaise parmi tous les objets qui sont dans ta cellule [63].

L'abbé Isaac a dit que l'abbé Pambo disait : « Le moine doit porter un vêtement tel qu'il puisse le jeter hors de sa cellule durant trois jours sans que personne le prenne [64].

Il (l'abbé Dioscore) avait une fois deux tuniques, celle qui était bonne mise de côté, la mauvaise sur lui. Un étranger mendia auprès de lui. Il donna la bonne, garda la mauvaise. Le prêtre lui demanda : « Pourquoi n'as-tu pas donné la mauvaise pour garder celle avec laquelle tu vas à la synaxe ? » Il répondit : « Donnerais-tu la mauvaise à Jésus ? » [65]

L'homme qui a goûté la douceur de ne rien posséder est accablé même par le vêtement qu'il porte et par sa cruche d'eau. Car son esprit est désormais occupé ailleurs [66].

Les Apophtegmes du désert condamnent tout cadre agréable et tout environnement au charme trop captivant :

Il ne convient pas à un moine d'être auprès d'arbres aux belles branches, de cours d'eau agréables et bien ombragés ou de prairies ornées de fleurs variées, ou auprès de plantes et de légumes de toutes sortes, ou dans des habitations somptueuses... Quand le moine se relâche et se laisse enlacer dans de tels biens, il n'a plus la force d'être l'ami de Dieu ni de fuir la conversation des hommes [67].

Isaac le Syrien insiste beaucoup sur la nécessité du labeur pénible pour progresser spirituellement :

Les afflictions qu'on souffre pour lui et à travers lui sont plus précieuses aux yeux du Seigneur que toute prière et tout sacrifice. Et l'odeur de la sueur de la peine lui est plus précieuse que tous les parfums [68].

Pour lui, les défections dans l'état monastique ont pour origine le goût du confort :

L'amour du plaisir et l'amour du confort sont la cause de l'abandon [69].

«La voie de Dieu est une croix quotidienne. Nul n'est jamais monté au ciel confortablement [70].»

NOTES

1. *De sacrificiis*, 35 et 40.
2. *De somniis*, I,127.
3. Arsène 9, *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 25.
4. *Correspondance*, lettre 191, Solesmes, p. 157.
5. Id., lettre 239, p. 190.
6. Id., lettre 284, p. 219.
7. Id., lettre 240, p. 192.
8. Id., lettre 277, p. 216.
9. Id., lettre 509, p. 338.
10. *Oeuvres spirit.*, Instr. XIII,141, SC, p. 407-409.
11. Id., VI,76, p. 281.
12. *Oeuvres spirit., Cent chap...*, XCVII, SC, p. 159.
13. Id., XLV, p. 111.
14. *Epist.*, 2, PG 34,421C.
15. *Hom.*, 10,2,4, SC 275, p. 159.
16. *Hom.*, 16,1,1, id., p. 179; cf. *Hom.*, 18,1,4, p. 221.
17. *Hom.*, 27,1,1, id., p. 329; cf. *Hom.*, 27,4,2, p. 325.
18. *Hom.*, 7,5,3, id., p. 131.
19. *Hom.*, 10,3,2, id., p. 161.
20. H. DORRIES, *Die 50 geistlichen Homilien*, Hom. 11,16, p. 164.
21. *Hom.*, 7,5,3, SC, p. 131.
22. *Hom.*, 3,1,4, id., p. 87.
23. *Traités spirit. et théol.*, II,122, PG 65,948C, Bellefontaine, p. 54.
24. *Recueil ascétique*, logos 30,5E, Bellefontaine, p. 288; citant Agathon 9, *Sentences des Pères...*, IV, Solesmes, 1981, p. 39.
25. Id., 6,9, p. 87-88.
26. Id., 15,89, p. 124.
27. Id., 16,77, p. 133.
28. Id., 16,79, p. 133.
29. Id., 12,5, p. 111-112.
30. Id., 12,10, p. 112.
31. Id., 12,7, p. 112.
32. PG 88,1044.
33. *Hist. des moines de Syrie*, III, 12, SC 234, p. 271.

34. Id., XXVI,1, SC 257, p. 159.
35. Id., Prol., 7, SC 234, p. 137.
36. Id., XIII,3, SC 234, p. 481.
37. Id., XXIV,9, SC 257, p. 153.
38. *Traité pratique*, 15, SC 171, p. 537-538.
39. Jean Colobos, 37, *Sentences des Pères...*, IV, Solesmes, 1981 p. 133.
40. Elie 7, id., p. 104.
41. Apopht. arabe (P 29,1), édit. L. Regnault, *Irénikon*, 1979/3 «Quelques apophtegmes arabes sur la Prière de Jésus», p. 349.
42. *Recueil ascétique*, logos 23,7, Bellefontaine, p. 194.
43. *Oeuvres spirit.*, Instr. II,37, SC p. 203; citant N 323, *Sentences des Pères...* V, Solesmes, 1985, p. 112. Cf. Instr. XIV, 153, p. 431.
44. Id., Instr. II,39, p. 205-207.
45. Id., Instr. II,28, p. 189.
46. Id., Instr. XII,130, p. 391.
47. Id., Instr. XIII,143, p. 413.
48. *L'Echelle sainte*, I,21-22, PG 88,636C, Bellefontaine, p. 36.
49. Id., I,21, 88,636B, p. 36.
50. Id., I,31, 88,637C, p. 38.
51. Id., III,33, 88,668D, p. 52.
52. Id., I,12, 88,633C, p. 35.
53. Lucien, *Philosophes à l'encan*, éd. Belles Lettres, t. 1, 1967, p. 34.
54. *Epist.*, I,V, 1-3.
55. Julien l'empereur, *Le Misopogon*, 338,B-C, éd. Belles Lettres, 1964, p. 157.
56. *Le Pédagogue*.
57. *Epist.*, II,6, éd. Belles Lettres, t. I, p. 11.
58. *Hom. sur le martyr Gordien*, PG 31,497C.
59. CYR. DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Jean l'hésychaste*, trad Festugière, *Les Moines d'Orient*, III/3, Cerf, 1963, p. 15.
60. *Itinerarium* (vers l'année 416), v. 440-447, 518-526.
61. Apopht. arabe, *Irenikon*, 1979 /3 (voir ci-dessus, note 41).
62. Pa 2,4, *Sentences des Pères...*, II, Solesmes, 1970, p. 208.
63. N 592,15, id., p. 118.
64. Isaac 12, citant Pambo 6, *Sentences des Pères...*, IV, Solesmes, 1981, p. 142 et 263.
65. Apopht. coptes, Ch 260, *Sentences des Pères...* II, Solesmes 1970, p. 284.
66. N 578, id., p. 109.
67. J 739, *Sentences des Pères...* III, Solesmes, 1976, p. 45.
68. *Oeuvres spirituelles*, disc. 56, DDB, 1981, p. 304.
69. Id., discours 52, p. 284.
70. Id., discours 4, p. 75.

BIBLIOGRAPHIE

A. von HARNACK, «*Kopos, kopiân, oi kopiôntes* im frühchristlichen Sprachgebrauch», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* (Berlin) 27 (1928), p. 1-10.

Προσοχή

Prosochè

Attention

Prosochè

Attention

1. La Kawannah hébraïque.
2. De la *«prosochè»* à la *«proseuchè»*.
3. Du *«gnothi séauton»* au *«proséché séauto»*.
4. L'attention selon les Pères du désert.
5. Cinq témoins modernes de l'attention.

Le mot désigne selon Littré l'action de fixer l'esprit sur, de prendre garde à. Celui qui fait «attention» s'«attend» à quelque chose. Le verbe latin *attendere*, qui signifie «être tendu vers», a donné en français le verbe «attendre».

1. La Kawannah

«Ce terme d'hébreu rabbinique, correspondant à un verbe dont la racine est KWN et qui signifie «tendre son attention», exprime l'attitude intérieure de celui dont l'intelligence et le cœur sont maintenus sans cesse en éveil, par un acte de foi vive, d'adhésion de tout l'être au sens de ce qu'il dit, et par-delà les paroles prononcées, aux réalités sacrées qu'elles évoquent [1].»

Le mot Kawannah ne désigne pas seulement l'attention des sens (tendre l'oreille, fixer les yeux) ou de l'intelligence, mais l'attention du cœur, spécialement à deux occupations spirituelles : le rite liturgique et les textes bibliques; ce que la tradition monastique chrétienne appellera l'*Opus Dei* et la *lectio divina*.

L'attention ne s'oppose pas seulement à la distraction dans le culte ou dans la lecture de la Bible, elle est perception, à travers le visible, du message de l'Invisible.

Bien des contemporains de Jérémie ont pu voir, au printemps, une branche d'amandier en fleurs; lui seul, par un jeu d'association d'idées, à partir d'un jeu de mots, a été «attentif» au sens du signe :

– Que vois-tu, Jérémie ?
– Je vois une branche d'amandier.
– Tu as bien vu, dit le Seigneur, car je veille sur ma parole pour l'exécuter (Jér. 1,11-12).

(L'amandier, premier arbre en fleurs, s'appelle en hébreu «le vigilant».)

2. De la «prosochè» à la «proseuchè»

La *prosochè* est l'attention. La *proseuchè* est la prière. Bien souvent les Pères du monachisme rapprochent les deux mots : «Sans

attention, pas de prière», «La prière est fille de l'attention». Evagre considère, au contraire, que la prière engendre l'attention : c'est par l'oraison que l'on devient attentif à Dieu. «L'attention en quête d'oraison trouvera l'oraison, car s'il est une chose que suit l'oraison, c'est l'attention. Il faut donc s'appliquer à celle-ci [2].»

3. Du «gnosthi séauton» au «proséché séautôi»

De la sentence gravée au fronton du temple de Delphes : «Connais-toi toi-même», Socrate fit une consigne pour tout philosophe. Se connaître devint avec lui le principe et le fondement de la connaissance de Dieu. Refuser de se connaître, ou déclarer impossible la connaissance de soi est une forme subtile d'agnosticisme dont Anatole France et André Gide sont, à la fin du XIXème siècle, les représentants attardés :

> «Connais-toi toi-même» : maxime aussi pernicieuse que laide. Quiconque s'observe arrête son développement. La chenille qui chercherait à bien se connaître ne deviendrait jamais papillon [3].

> Petit et grand, jeune et vieux, j'ai constamment vécu le plus loin possible de moi-même. Loin de chercher à me connaître, je me suis toujours efforcé de m'ignorer. Je tiens la connaissance de soi-même pour une source de soucis, d'inquiétudes et de tourments. Je me suis fréquenté le moins possible... J'ai toujours su me distraire, ce fut tout mon art de vivre [4] !

La connaissance de soi peut inhiber des natures portées à l'introspection. Mais éviter de se connaître est une manière de fuir Dieu. Cependant la connaissance de soi relève du savoir, de la *gnôsis*; les auteurs chrétiens invitent plus volontiers à l'attention à soi, qui dépend davantage de la volonté. La collection alphabétique des Apophtegmes rapporte une parole adressée à **saint Antoine** : «Antoine, occupe-toi de toi-même *(proséché séautoi)* [5].»

Saint Basile consacre une Homélie entière : *«Attende tibi ipsi» (proséché séautoi)* [6], à commenter un verset du Deutéronome (15,9) selon la traduction grecque des Septante. Il fait de l'attention à soi l'une des caractéristiques de la nature humaine, un aspect de la réflexion ou de la raison :

> L'attention est aux êtres raisonnables ce que l'instinct est aux animaux [7].

> Il y a deux manières de faire attention : par les yeux corporels voir les choses visibles, et par la force de l'esprit contempler les invisibles [8].

Puis il montre que tout métier comporte de l'attention :

> La maison de Dieu, qui est l'Eglise du Dieu vivant, compte des chasseurs, des voyageurs, des architectes, des laboureurs, des pasteurs, des athlètes, des soldats. Le chasseur doit être attentif à ce que le gibier ne lui échappe, le voyageur doit être attentif à ne pas s'écarter du vrai chemin, l'architecte doit être attentif à poser les fondations solides, le laboureur doit être attentif à bêcher autour du figuier stérile, le pasteur doit être attentif à ramener la brebis égarée, l'athlète doit être attentif à la règle du jeu, le soldat doit être attentif à revêtir l'armure [9].

Enfin, il résume sa pensée en deux formules magnifiques :

> L'attention à soi-même conduit à la connaissance de Dieu [10].

> Sois attentif à toi-même pour être attentif à Dieu *(proséché oun séautoi ina proséchès Théoi)* [11].

4. L'attention selon les Pères du désert

Silencieux et solitaires, les anciens moines ont été des «attentifs».

Dans une seule de ses Instructions (*logos* 27), **Isaïe de Scété** répète vingt fois : «Fais attention à toi-même scrupuleusement.»

Diadoque de Photicé invite sans cesse à l'attention, et les manuscrits de son œuvre révèlent l'hésitation des copistes entre *prosochè* et *proseuchè* :

> Tant que l'âme est sans soins et toute voilée par la lèpre des passions, elle ne peut sentir la crainte de Dieu, même si on la menace sans trêve du terrible et puissant tribunal de Dieu. Mais lorsqu'elle a commencé à se purifier par l'intensité de son attention, alors, comme un vrai remède de vie, elle sent la crainte divine qui la brûle, comme par l'action de ses reproches, dans un feu d'impassibilité [12].

> Quand nous serons purifiés par une attention plus fervente, nous obtiendrons ce que nous souhaitons avec une plus grande expérience en Dieu [13].

> Si (l'âme) affaiblit par l'attention l'aveuglement qui lui vient de l'amour du monde, elle regarde comme très grandes ses chutes les plus légères et ne cesse d'offrir à Dieu larmes sur larmes au milieu de ses actions de grâces [14].

Il faut prêter une attention constante au sentiment de la confession, de peur que, par hasard, notre conscience ne s'abuse en croyant s'être confessée à Dieu suffisamment, car le jugement de Dieu est beaucoup plus exigeant que notre conscience, même si en toute certitude on n'a conscience d'aucune faute... [15].

Quitter la prière et la garde du cœur pour se mettre par degrés à plaider contre ceux qui veulent me molester et assiéger les vestibules des tribunaux, c'est manifestement placer les biens revendiqués au-dessus de mon salut, pour ne pas dire au-dessus même du précepte salutaire [16].

Si donc l'épreuve trouve l'intellect, comme je l'ai dit, uni au souvenir attentif du Seigneur Jésus, il dissipe ce souffle faussement agréable de l'ennemi et s'ébranle joyeux pour la guerre contre celui-ci, muni, comme d'une seconde arme après la grâce, de la fierté de son expérience [17].

Dorothée de Gaza insiste fréquemment sur l'attention à soi-même [18]. Il faut être attentif à être miséricordieux :

C'est spécialement cette vertu (la miséricorde) qui imite Dieu, elle est le propre de Dieu. Il faut donc être toujours attentif à ce but et agir avec connaissance [19].

Il faut être attentif à ne pas se dissiper :

S'il voit qu'il a éprouvé du dommage (en fréquentant les hommes)... l'ermite rentre humilié dans sa cellule,... invoque Dieu pour sa faiblesse et demeure attentif à lui-même [20].

Il faut être attentif à lutter contre ses passions :

L'âme doit : se purifier de ses passions, s'appliquer à toutes les vertus, être attentive à la miséricorde de Dieu [21].

Un moine de l'Athos au XIVème siècle, **Nicéphore le Solitaire**, a décrit et défini l'attention spirituelle en termes à la fois précis et lyriques :

Certains ont appelé l'attention garde de l'intelligence, d'autres garde du cœur, d'autres sobriété, d'autres repos spirituel... Tous ces noms désignent une seule et même chose...

Apprends donc ce qu'est l'attention. L'attention est la marque du pur repentir. L'attention est le rappel de l'âme, le dépassement du monde et le retour à Dieu. L'attention est le refus du péché et le recouvrement de la vertu. L'attention est l'indubitable certitude du pardon des péchés. L'attention est le fondement de la contemplation. Car, par elle, Dieu, qui s'est incliné vers nous, se manifeste à l'intelligence. L'attention est la sérénité de l'intelligence, ou plutôt son état immobile, accordé à l'âme par la compassion de Dieu. L'attention est la purification des pensées, le temple du souvenir de Dieu [22].

5. Cinq témoins modernes de l'attention

Malebranche, Maine de Biran, Louis Lavelle, Simone Weil et Paul Claudel ont, dans des genres littéraires différents, traité de l'attention.

Pierre Blanchard, dans son beau libre sur *L'attention à Dieu selon Malebranche*, a souligné l'importance de ce thème chez l'oratorien : le mot *attention* est employé cinq cent trente et une fois dans son œuvre. Il remarque par ailleurs que, chez Malebranche, il n'y a pas d'attention sans intention : «Si tu demandes sans attention, c'est faute d'amour [23].»

Aussi, selon Pierre Blanchard, «l'attention est à la possession de la vérité ce que la prière est à l'obtention de la grâce [24] ».

En termes voisins, **Maine de Biran** note que le refus d'attention est une forme d'égoïsme :

Il n'est pas difficile de prouver que l'attention et la réflexion sont des facultés vraiment morales. On ne peut, en effet, apprendre à se rendre maître de son attention en la fixant sur les objets, en cherchant à pénétrer le fond des choses, à en voir nettement toutes les faces, sans acquérir par là-même cet empire sur soi qui est la source de toutes les grandes qualités de l'âme et de toutes les vertus qui font l'ornement de notre espèce.

Au contraire, les habitudes d'inattention et de légèreté contribuent à engendrer une multitude de vices. C'est à elle qu'il faut rapporter même, en grande partie, la dureté apparente du cœur, les passions personnelles et antisociales. Si, plus maîtres de notre attention, nous savions l'arrêter sur les maux d'autrui, combien nous frémirions à la seule idée d'en être les causes ! Comme nous sentirions mieux le besoin de les soulager ou de les prévenir ! Ainsi pourrait se développer une sensibilité vraiment morale, savoir celle qui naît de l'exercice même de nos facultés actives et de nos jugements au lieu de les former ou d'en être le principe [25].

Louis Lavelle remarque que l'attention est nécessaire à la connaissance, qu'elle doit être globale sous peine d'être distraite et qu'elle suppose une intention :

Seule l'attention qui n'est retenue par aucun intérêt humain demeure toujours entière et indivisible; elle relève tous les objets auxquels elle s'applique. Dans cet acte unique par lequel nous sommes attentifs à la vie, tous les événements prennent leur place, leur valeur, leur éclairement sans qu'aucun d'eux parvienne à nous divertir. C'est une attention à Dieu qui est l'attention de Dieu en nous [26].

Toute connaissance est un acte d'attention et d'amour... L'attention est à la fois un acte de liberté, puisque j'en dispose, et un acte de docilité, puisqu'elle me fait participer à une réalité qui m'est donnée : ainsi, c'est lorsque l'esprit est le plus actif qu'il a le mieux conscience d'accueillir la vérité et non pas de la produire [27].

Il n'y a pas d'attention qui ne soit animée par une intention [28].

Simone Weil, excellente pédagogue, a observé que l'attention n'est pas une tension somatique, mais au contraire une liberté :

Le plus souvent, on confond avec l'attention une espèce d'effort musculaire. Si on dit à des élèves : «Maintenant vous allez faire attention», on les voit froncer les sourcils, retenir la respiration, contracter les muscles. Si, après deux minutes, on leur demande à quoi ils font attention, ils ne peuvent pas répondre. Ils n'ont fait attention à rien. Ils n'ont pas fait attention [29].

A trop «faire attention», on ne fait plus attention qu'à faire attention, mais c'est aux dépens de ce à quoi il eût fallu faire attention.

Elle note aussi que toute attention vraie est de nature religieuse :

Il n'y a plénitude d'attention que dans l'attention religieuse.

L'attention absolument sans mélange est une prière.

L'attention extrême est ce qui constitue dans l'homme la faculté créatrice, et il n'y a d'attention extrême que religieuse. La quantité de génie créateur d'une époque est rigoureusement proportionnelle à la quantité d'attention extrême, donc de religion authentique à cette époque [30].

Paul Claudel écrivit, en septembre 1928, à Suzanne Fouché pour le premier bulletin des malades osseux de Berck quelques pages intitulées : «Les invités à l'attention». Il discerne dans l'immobilité forcée des malades allongés dans leur coquille de plâtre une situation privilégiée d'attention au réel :

Puisque nous parlons d'immobilité, tout le monde bouge, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait aussi parmi les hommes des immobiles, et ces amis de Dieu qu'il a choisis pour «passer moins», pour être associés de plus près

à cette durée qui est le voile de l'éternel Présent ? Qu'il y ait des témoins comme il y a des acteurs ?

Chers amis de tous côtés gisants, privés de tout excepté de cette force essentielle et tenace qui vous retient à la vie, et qui peut-être est nécessaire pour maintenir bien d'autres fils tendus qui s'accrochent à vous sans que vous le sachiez, vous êtes ceux qu'on a fait entrer de force comme les invités de la Parabole. Vous êtes pour toujours ou pour quelque temps les «Invités à l'attention». Tous ces gens debout et bougeants et agissants que vous enviez, êtes-vous sûrs qu'ils vivent autant que vous ? Est-ce que la vie pour eux n'est pas un rêve où l'engrenage de l'idée et de l'acte, de l'habitude et du geste, s'opère pour ainsi dire de lui-même et presque sans aucune intervention de la pensée ? Mais vous, Dieu vous a fait un amer loisir. Est-ce que le goût d'une poignée de cerises, par exemple, n'est pas différent pour le convive repu qui les picore distraitement, à la fin d'un bon dîner, ou pour le voyageur altéré et affamé qui les savoure non seulement de la bouche et du palais, mais du plus profond de son cœur et de son estomac ? Est-ce qu'un bouquet de fleurs fraîches, une assiette toute remplie et débordante de grosses grappes de raisin, n'apporte pas plus de joie au chevet d'un malade que sur une table à thé d'une Parisienne ? Dans le premier cas, il y a eu simple effleurement de l'esprit : l'esclave n'a pas le droit de s'arrêter une seconde, il faut qu'il aille à sa tâche. Dans le second cas, il y a «communion» et la présence solennelle à côté de nous de ces belles choses que Dieu a faites a quelque chose de sacramentel. L'instrument de cette communion est l'attention, le ressort en est le besoin, la matière profonde en est le consentement.

NOTES

1. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et Spiritualité*, DDB, 1966, p. 58.
2. EVAGRE, *De oratione*, 149, PG 79,1200A, I. Hausherr, *Les leçons...*, p. 180.
3. André GIDE.
4. Anatole FRANCE.
5. Antoine 2. *Sentences des Pères...* IV, Solesmes, 1981, p. 13-14.
6. PG 31,197-217.
7. Id., 201A-B.
8. Id., 201B-C.
9. Id., 205C.
10. Id., 213D.
11. Id., 217B.
12. DIADOQUE DE PHOTICE, *Oeuvres spirituelles. Cent chap....*, XVII, SC, p. 93-94.

13. Id., XXIII, p. 96.
14. Id., XXVIII, p. 98.
15. Id., C, p. 162.
16. Id., LXIV, p. 124.
17. Id., XXXII, p. 102.
18. *Oeuvres spirituelles*, Instr. IV,52, SC, p. 233; VI,72, p. 275; VI,73, p. 275; VIII,95, p. 319; XI,114, p. 359; XII,129, p. 389; XIV,149, p. 421; lettre I,180, p. 491.
19. Id., XIV,156, p. 439.
20. Id., lettre I,180, p. 489.
21. Id., XII,136, p. 399.
22. *Sur la nèpsis et la garde du cœur*, PG 147,945-966, in J. Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du cœur*, Cahiers du Sud, 1953, p. 202, n° 150.
23. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, III.
24. P. BLANCHARD, *L'attention à Dieu selon Malebranche*, DDB, 1956, p. 41.
25. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres choisies*, Aubier, 1942, *Essai sur les fondements*, ch. VI, p. 143.
26. L. LAVELLE, *La conscience de soi*, Grasset, 1933, p. 49.
27. Id., p. 57.
28. Id., p. 58.
29. S. WEIL, *L'attente de Dieu*, La Colombe, 1950, p. 117-118.
30. *La pesanteur et la grâce*, 1954, p. 221 à 234, «L'attention et la volonté».

Ὑπομονή

Hypomonè

Patience

Hypomonè

Patience

1. Qu'est-ce que l'hypomonè ?

C'est le fait de ne pas fléchir, de tenir bon; c'est la constance à supporter la faim et la soif, le froid et la chaleur, les injures et les coups; c'est la résistance d'un matériau ou d'un homme à une pression; c'est l'attitude d'attente confiante qui permet de soutenir une épreuve sans broncher.

Un vieil auteur cistercien, **Gilbert d'Hoyland**, voit dans cette vertu de patience comme le parfum de l'impassibilité future [1].

Albert le Grand, à la fin de sa vie, répétait : «*Numquid durabo ?* Est-ce que je persévérerai dans la fidélité jusqu'à la mort ?»

Saint Thomas d'Aquin, étudiant la vertu de force, se pose la question : «La constance se rattache-t-elle à la persévérance ?»

> La persévérance et la constance ont la même fin : la fixité dans le bien. Mais la difficulté que chacune doit surmonter n'a pas la même cause. Celle qui fait l'objet de la persévérance vient de la durée même du bien; celle qui fait l'objet de la constance vient de tout obstacle extérieur. C'est pourquoi la persévérance se rapproche de la force plus que la constance, parce que la difficulté qui vient de la durée est plus essentielle à l'acte bon que celle qui vient du dehors [2].

Simone Weil a bien défini l'*hypomonè* :

> L'état d'attente est ce qu'on nomme d'ordinaire patience. Mais le mot grec *hypomonè* est infiniment plus beau et chargé d'une signification différente. Il désigne un homme qui attend sans bouger, en dépit de tous les coups par lesquels on essaie de le faire bouger [3].

Georges Gargam a distingué les deux formes de l'*hypomonè*, la stoïcienne et la chrétienne :

> *Hypomonè*, qui signifie à la fois la disponibilité, la soumission amoureuse, l'attente humble et la fidélité. Il faut se souvenir que l'*hypomonè*, avant de caractériser l'attitude du martyr, a désigné celle du Christ, et observer que, pour l'un comme pour l'autre, la notion trouve sa spécificité, non au regard de n'importe quelles souffrances mais dans le support des persécutions qui précèdent le sacrifice de la vie et, excellemment, dans le sacrifice même. L'*hypomonè* devant les épreuves ordinaires s'ins-

pire de celle-là pour se grandir elle-même, gonfler sa signification, comme la mortification valorise son sens en se référant à la mort véritable.

Le martyr n'est pas un Stoïque. L'*hypomonè* grecque est sagesse et force dans la douleur; elle est aussi repli digne sur soi et peut-être, secrètement, technique de réduction de la surface exposée aux coups. Elle transpose la contraction musculaire destinée, en durcissant les tissus, à donner le plus d'extériorité possible à la souffrance. L'*hypomonè* chrétienne est accueil de la souffrance, non par algophilie, mais parce que le croyant voit en elle l'instrument d'un langage avec un autre. Pour le philosophe, elle est l'opération qui permet à l'individu de rester fidèle à lui-même; pour le chrétien, de se montrer fidèle à Dieu [4].

Le **P. Hausherr** a remarqué que l'*hypomonè* n'est pas la force d'inertie, et que la soumission à l'événement, loin d'être passive, peut être une attitude héroïque :

L'*hypomonè*, la conformité «passive» à la volonté de Dieu, fait en quelque sorte de nécessité vertu. Ce proverbe a mauvaise réputation. Mais c'est à tort. La vertu ainsi obtenue n'est méprisable que si, de fait, elle n'existe pas, c'est-à-dire aussi longtemps que l'on proteste intérieurement contre la contrainte subie. Si, au contraire, tout en sentant et en acceptant de sentir une répugnance même très vive, la volonté de la créature aime à travers l'événement matériel répugnant ce quelque chose de toujours souverainement aimable qu'est l'accomplissement du dessein paternel de Dieu, cette soumission, qui a été celle du Christ obéissant jusqu'à la mort de la croix, peut devenir ce qu'il y a de plus magnifique en fait d'adoration [5].

2. L'hypomonè dans l'Antiquité païenne

Héraklès est le type de la patience dans les épreuves : les «travaux d'Hercule» menés à bien prouvent la persévérance du héros mythologique.

Ulysse reçoit trente-trois fois d'Homère l'épithète de nature *polutlas* (celui qui a beaucoup souffert), et l'Odyssée est le récit imagé de la persévérance du personnage pour regagner sa patrie à travers les épreuves et les tentations.

Platon vante la patience de Socrate : «Il a supporté toute sa vie bien des reproches [6].»

Aristote considère que l'espoir est une motivation impure de la patience [7].

Les Stoïciens n'emploient jamais le mot *hypomonè*, mais *kartéria* qui définit la force d'âme, la fermeté, la constance dans l'épreuve. Quant au mot *makrothymia*, magnanimité, il signifie la lenteur à se mettre en colère et se révèle plutôt comme un attribut divin.

La constance (patience et fermeté dans l'épreuve) est mentionnée soixante-douze fois dans le **Coran** *(çabr)*.

3. L'hypomonè dans la Bible

Dans la *version grecque de la Septante*, le verbe *hypoménein* – employé 70 fois – et le substantif *hypomonè* – employé 14 fois – désignent la patience dans l'épreuve, l'attente confiante (Ps. 9,19; 39,9; 62,6; 71,5). Au psaume 130,6 :

«Mon âme compte sur la parole de Dieu.
Mon âme espère en Dieu
plus qu'un veilleur n'attend l'aurore.»

Dans le IVème livre des Maccabées [8], l'*hypomonè* désigne la constance et l'endurance des martyrs lors de la persécution :

Par leur constance, les Maccabées ont vaincu le tyran (1,11).

Par ta constance glorieuse, ô Eléazar, tu as fortifié notre fidélité à la Loi (7,9).

O mère des Maccabées, plus virile qu'un homme par ton endurance (15,30).

Le Nouveau Testament

Le verbe et le substantif sont employés 31 fois, dont 16 fois chez saint Paul.

Ils sont peu employés dans les Synoptiques, mais les trois textes où ils figurent sont caractéristiques. C'est l'*hypomonè* qui permet de fructifier : «Ce qui est dans la bonne terre, ce sont ceux qui entendent la parole dans un cœur loyal et bon, qui la retiennent et portent du fruit à force de persévérance» (Lc 8,15). Et c'est l'*hypomonè* qui permet de se sauver : «C'est par votre persévérance que vous gagnerez la vie» (Lc 21,19), «Celui qui tiendra jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé» (Mat. 10,22).

Chez saint Paul, l'*hypomonè* est une vertu fondamentale du chrétien, presque une vertu théologale, tant elle est l'expression de la foi et de la charité et se confond avec l'espérance :

Vie éternelle pour ceux qui, par leur persévérance à bien faire, recherchent gloire, honneur et incorruptibilité (Rom. 2,7).

Nous mettons notre orgueil dans nos détresses mêmes, sachant que la détresse produit la persévérance, la persévérance la fidélité éprouvée, la fidélité éprouvée l'espérance (Rom. 5,3-4).

Espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec persévérance (Rom. 8,25).

Soyez joyeux dans l'espérance, patients dans la détresse, persévérants dans la prière (Rom. 12,12).

Tout ce qui a été écrit jadis l'a été pour notre instruction, afin que, par la persévérance et la consolation apportées par les Ecritures, nous possédions l'espérance. Que le Dieu de la persévérance et de la consolation vous donne d'être bien d'accord entre vous... (Rom. 15,4-5).

Sommes-nous en difficulté ? C'est pour votre consolation et pour votre salut. Sommes-nous consolés ? C'est pour votre consolation, qui vous fait supporter les mêmes souffrances que nous endurons nous aussi (II Cor. 1,6).

... Nous nous recommandons nous-mêmes en tout comme ministres de Dieu par une grande persévérance dans les détresses, les contraintes, les angoisses, les coups, les prisons, les émeutes, les fatigues, les veilles, les jeûnes... (II Cor. 6,4ss).

Les signes distinctifs de l'apôtre se sont produits parmi vous : patience à toute épreuve, signes miraculeux, prodiges, actes de puissance (II Cor. 12,12).

Nous ne désirons pas donner nos preuves, mais vous voir faire le bien, et que l'épreuve paraisse tourner contre nous (II Cor. 13,7; cf. 13,5-6).

Vous serez fortifiés à tous égards par la vigueur de sa gloire, et ainsi amenés à une persévérance et une patience à toute épreuve (Col. 1,11).

Nous gardons le souvenir de votre foi active, de votre amour qui se met en peine, et de votre persévérante espérance en notre Seigneur Jésus Christ (I Thess. 1,3).

Vous êtes notre orgueil parmi les églises de Dieu, à cause de votre persévérance et de votre foi dans toutes les persécutions et épreuves que vous supportez (II Thess. 1,4).

Que le Seigneur conduise vos cœurs à l'amour de Dieu et à la persévérance du Christ (II Thess. 3,5).

Recherche la justice, la piété, la foi, l'amour, la persévérance, la douceur (I Tim. 6,11).

Mais toi, tu m'as suivi avec empressement dans l'enseignement, la conduite, les projets, la foi, la patience, l'amour, la persévérance... (II Tim. 3,10).

C'est pourquoi je supporte tout à cause des élus, afin qu'eux aussi obtiennent le salut, qui est dans le Christ Jésus... Si nous souffrons avec lui, avec lui nous règnerons (II Tim. 2,10.12).

Que les vieillards soient sobres, dignes, pondérés, pleins d'une foi saine, d'amour, de persévérance (Tite 2,2).

Souvenez-vous de vos débuts : à peine aviez-vous reçu la lumière que vous avez enduré un lourd et douloureux combat... C'est d'endurance, en effet, que vous avez besoin pour accomplir la volonté de Dieu et obtenir ainsi la réalisation de la promesse (Héb. 10,32.36).

Courons avec endurance l'épreuve qui nous est proposée, les regards fixés sur celui qui est l'initiateur de la foi et qui la mène à son accomplissement, Jésus, lui qui, renonçant à la joie qui lui revenait, endura la croix au mépris de la honte et s'est assis à la droite du trône de Dieu. Oui, pensez à celui qui a enduré de la part des pécheurs une telle opposition contre lui, afin de ne pas vous laisser accabler par le découragement... C'est pour votre éducation que vous souffrez (Héb. 12,1-3.7).

Dans l'épître de saint Jacques :

Prenez de très bon cœur, mes frères, toutes les épreuves par lesquelles vous passez, sachant que le test auquel votre foi est soumise produit de l'endurance. Mais que l'endurance soit parfaitement opérante, afin que vous soyez parfaits et accomplis, exempts de tout défaut... Heureux l'homme qui endure l'épreuve, parce que, une fois testé, il recevra la couronne de la vie, promise à ceux qui l'aiment (1,3-4.12).

Nous félicitons les gens endurants; vous avez entendu l'histoire de l'endurance de Job et vu le but du Seigneur, parce que le Seigneur a beaucoup de cœur et montre de la pitié (5,11).

Dans les épîtres de saint Pierre :

Quelle gloire y a-t-il, en effet, à supporter les coups si vous avez commis une faute ? Mais si, après avoir fait le bien, vous souffrez avec patience, c'est là une grâce aux yeux de Dieu (I P. 2,20).

... concentrant tous vos efforts, joignez à votre foi la vertu, à la vertu la connaissance, à la connaissance la maîtrise de soi, à la maîtrise de soi la ténacité, à la ténacité la piété... (II P. 1,6).

L'Apocalypse emploie sept fois le verbe pour féliciter les églises d'Asie pendant la persécution :

Moi, Jean, votre frère et votre compagnon dans l'épreuve, le royaume et la constance en Jésus... (1,9).

A l'église d'Ephèse : Je connais ta conduite : tes fatigues et ta constance... La constance ne te manque pas : n'as-tu pas souffert pour mon nom sans te lasser ? (2,2-3)

A l'église de Thyatire : Je connais ta conduite : l'amour, la foi, le dévouement, la constance dont tu fais preuve (2,19).

A l'église de Philadelphie : Puisque tu as gardé ma consigne de constance, à mon tour je te garderai à l'heure de l'épreuve (3,10).

Voilà qui fonde la constance et la confiance des saints (l'échéance inexorable du châtiment des persécuteurs) (13,10 et 14,12).

Si le verbe et le substantif sont absents du IVème Evangile, le verbe *ménein* y est fréquent :

J'ai vu l'Esprit descendre du ciel tel une colombe et il est demeuré sur lui (1,32-33).

«Où demeures-tu ?» – «Venez et voyez», leur dit-il. Ils allèrent donc voir où il demeurait, et ils demeurèrent auprès de lui ce jour-là (1,38-39).

Les Samaritains le prièrent de demeurer chez eux (4,40).

Se parole ne demeure pas en vous puisque vous ne croyez pas à celui qu'il a envoyé (5,38).

Travaillez non pour la nourriture qui périt, mais pour la nourriture qui demeure (subsiste) jusque dans la vie éternelle (6,27).

Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui (5,56).

Si vous demeurez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples (8,31).

L'esclave n'est pas à demeure dans la maison, le fils y demeure pour toujours (8,34).

La loi nous a appris que le Messie demeure à jamais (12,34).

Je suis venu dans le monde pour être la Lumière, afin que quiconque croit en moi ne reste pas dans les ténèbres (12,46).

Le Père qui demeure en moi accomplit ses œuvres (14,10).

Le Père vous donnera un autre Paraclet pour demeurer avec vous à jamais (14,16).

Vous, vous le connaissez parce qu'il demeure avec vous et qu'il est en vous (14,19).

Je vous ai dit ces choses alors que je demeurais avec vous (14,25).

Demeurez en moi comme moi en vous. De même que le sarment ne peut de lui-même porter du fruit s'il ne demeure pas sur la vigne, ainsi vous non plus, si vous ne demeurez pas en moi. Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit; car hors de moi, vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment, et il se dessèche; on les ramasse et on les jette au feu, et ils brûlent. Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez et vous l'aurez. C'est la gloire de mon Père que vous portiez beaucoup de fruit et deveniez mes disciples. Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure en son amour... Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et vous ai établis pour que vous alliez et portiez du fruit et que votre fruit demeure, afin que tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous le donne (15,4-10.16).

S'il me plaît qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? (21,22).

Dans la 1ère épître de saint Jean :

Celui qui prétend demeurer en lui doit se conduire lui aussi comme celui-là s'est conduit (2,6).

Celui qui aime son frère demeure dans la lumière (2,10).

Je vous ai écrit, jeunes gens, parce que vous êtes forts, que la Parole de Dieu demeure en vous (2,14).

Le monde passe avec ses convoitises, mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement (2,17).

Que l'enseignement entendu dès le début demeure en vous. Si en vous demeure l'enseignement entendu dès le début, vous aussi vous demeurerez dans le Fils et dans le Père (2,24).

Quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous... Comme elle vous a enseigné, demeurez en lui (2,27-28).

Quiconque demeure en lui ne pèche pas (3,6).

Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce que sa descendance demeure en lui (3,9).

Celui qui n'aime pas demeure dans la mort (3,15).

Vous savez qu'aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui (3,15).

Si quelqu'un jouissant des richesses du monde voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? (3,17).

Celui qui garde ses commandements demeure en Dieu et Dieu en lui; à ceci nous savons qu'il demeure en nous : à l'Esprit qu'il nous a donné (3,24).

Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous (4,12).

A ceci nous reconnaissons que nous demeurons en lui et lui en nous : c'est qu'il nous a donné de son Esprit (4,13).

Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu (4,115).

Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui (4,26).

Dans la 2ème épître de saint Jean :

La vérité demeure en nous et demeurera éternellement en nous (2).

Quiconque ne demeure pas dans la doctrine du Christ ne possède pas Dieu (9).

Urs von Balthasar discerne une différence d'accent entre la préférence de saint Paul pour le verbe *hypoménein* et la préférence de saint Jean pour le verbe *ménein* :

La fidélité consiste à *demeurer* continuellement dans ce qu'on a une fois choisi par un engagement solennel. Et cela s'exprime par deux mots essentiels du Nouveau Testament : tenir ferme, et plus littéralement encore : tenir dessous, *hypomonè*, c'est la *patientia*, la constance dans les tribulations.. (II Cor. 6,4-9). C'est l'existence d'amour encore et toujours, qui ne pose aucune question sur sa propre action, et n'en pose

pas davantage au Seigneur qui la fait *durer*, et ne se préoccupe pas de répondre à la question étonnée de ceux qui demandent pourquoi elle est encore là. «S'il me plaît qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ?» (Jn 21,22).

Dès que l'amour se rend compte qu'il doit *rester* et «rester avec lui» (Jn 1,39), dès la première invitation qui est faite au Seigneur de s'arrêter chez eux et il y resta (4,40), se dévoile de plus en plus ce mystère que en tant que Fils, il est celui qui demeure (8,35) parce que le Père demeure en lui (14,10) et que, pour les croyants tout s'accomplit en demeurant ainsi chez Celui qui demeure et qui, lui-même, avec le Père et le Saint Esprit, demeure en ceux qui demeurent.

Tandis que «tenir dessous» rend encore un son d'effort (tenir pour ne pas être entraîné par le flot du temps, de l'habitude), «demeurer» n'évoque plus aucune contention, mais seulement la fidélité à l'amour *(manete in dilectione mea)* qui lui-même rend amour pour amour et y demeure *(et maneo in eius dilectione)* (Jn 15,9-10) [9].

* * *

Philon considère que le propre de Dieu est l'action, et le propre de l'homme la passion (au sens de pâtir) : la vertu fondamentale de l'homme est donc l'endurance :

L'agir *(to poieîn)* est propre à Dieu... Le pâtir *(to paschein)* est propre à la créature... Il faudrait supporter, résister, tenir ferme, fortifier sa résolution et la barricader de la patience et de l'endurance qu'on tire de son propre fond, les plus puissantes des vertus [10].

C'est «la persévérance qui est le guide de l'ascète [11]». Comme il en a l'habitude, Philon identifie cette vertu à un personnage biblique. Selon lui, c'est Rébecca qui est non seulement le modèle de l'*hypomonè*, mais comme son incarnation; et ses fils sont l'ascèse *(askèsis)* et le progrès *(prokopè)* [12].

Origène héritera de cette typologie et verra dans Rébecca le vertu de patience [13]. Mais c'est surtout le Christ qui, selon Origène, réalise la prophétie de Jérémie 17,13 et incarne vraiment «l'endurance d'Israël» [14].

4. L'hypomonè chez les Pères du désert

Avant d'étudier l'*hypomonè* chez les premiers moines, il est bon de citer deux auteurs de la primitive Eglise qui emploient le mot :

Saint Ignace d'Antioche félicite ses correspondants de leur *hypomonè* ou la leur souhaite [15].

Saint Justin fait de l'*hypomonè* une des caractéristiques du Verbe en son incarnation :

> Le Christ a accepté *(hypéméinén)* de se faire chair [15].
>
> Le Christ a accepté de devenir homme [17].
>
> Le Christ a accepté de naître par la vierge [18].
>
> Je reconnais qu'il a enduré de mourir sur une croix [19].

Evagre, dans son Traité pratique, établit une généalogie des vertus où l'*hypomonè* engendre l'impassibilité, qui engendre à son tour la charité :

> La foi est affermie par la crainte de Dieu et celle-ci à son tour par l'abstinence; celle-ci est rendue inflexible par la persévérance *(hypomonè)* et par l'espérance, desquelles naît l'impassibilité qui a pour fille la charité [20].

Il remarque, d'ailleurs, que l'impassible n'a plus à pratiquer l'*hypomonè* :

> Le parfait ne pratique pas l'abstinence, ni l'impassible la persévérance, puisque la persévérance est le fait de celui qui est sujet aux passions, et l'abstinence le fait de celui qui est tourmenté [21].

Evagre note aussi que l'*hypomonè* est le meilleur remède contre l'acédie :

> Il ne faut pas déserter la cellule à l'heure des tentations, si plausibles soient les prétextes que l'on se forge; mais il faut rester assis à l'intérieur, être persévérant [22].

Et il le dira aussi dans son Exhortation aux moines : «L'acédie est réprimée par la persévérance et les larmes [23].»

Enfin, toujours dans son Traité pratique, Evagre attribue à chaque partie de l'âme l'exercice d'une vertu particulière :

> Etant donné que l'âme raisonnable est tripartite, selon notre sage maître (Grégoire de Nazianze), quand la vertu est dans la partie rationnelle, elle s'appelle prudence, intelligence et sagesse; quand elle est dans la partie concupiscible, elle s'appelle continence, charité et abstinence; quand elle est dans l'irascible, courage et persévérance; et dans l'âme entière, justice [24].

Saint Nil énumère, à la manière de Climaque, une litanie de l'*hypomonè* :

> L'*hypomonè*, blessure de l'acédie, taille des pensées, souci de la mort, contemplation de la croix; la crainte clouée, l'or frappé, force de la loi devant les attaques de l'ennemi, livre de l'action de grâce, la cuirasse de l'*hèsychia*, l'arme des peines, le beau travail à foison, la signature des vertus [25].

Dans les **Apophtegmes**, on peut relever trois principes marqués du sceau de l'expérience :

1) Le progrès spirituel dépend de l'*hypomonè* :

> Si nous ne faisons pas de progrès, c'est parce que nous ignorons nos limites, que nous n'avons pas de constance dans les œuvres que nous entreprenons et que nous voulons acquérir la vertu sans travail [26].
>
> Le vieillard dit au disciple : «Veux-tu que je prie Dieu de te soulager de ce combat contre la fornication ?» – «Si je suis dans la peine, Père, répondit le disciple, j'en vois du moins le fruit en moi. Demande donc plutôt à Dieu de me donner la patience» [27].

2) L'*hypomonè* doit être pratiquée dans la joie et l'action de grâce :

> L'abbé Coprès a dit : «Heureux celui qui supporte la peine avec action de grâce [28].

Diadoque de Photicé donnera le même conseil, en en précisant le fondement surnaturel :

> Il faut supporter avec action de grâce la volonté du Seigneur; alors, en effet, la continuité des maladies et la lutte contre les pensées diaboliques nous seront comptées pour un second martyre [29].

3) L'*hypomonè* est le refus du découragement dans la quête de Dieu. Ailleurs, Diadoque définit l'*hypomonè* :

> Elle consiste à persévérer sans relâche en voyant des yeux intérieurs l'invisible comme s'il était visible [30].

Cette allusion à Hébreux 11,27 donne Abraham comme modèle de l'*hypomonè*.

Selon le **Pseudo-Macaire**, l'*hypomonè* doit s'accompagner de foi, d'espérance et d'amour :

Nous devons inlassablement et opiniâtrement, avec foi et amour, patienter toujours, frapper à la porte spirituelle de Dieu et demander avec une parfaite constance d'être jugés dignes de la vie éternelle [31].

Efforçons-nous donc avec espérance, foi et patience à toute épreuve, de nous remettre entièrement au Seigneur [32].

Le Seigneur ayant vu le courage de l'âme, et sa patience dans les tentations... lui apparaît, dans sa bonté [33].

Ayant acquis comme fondement véritable, dans notre cœur, la puissance de l'Esprit, nous pourrons supporter toutes les tentations et toutes les afflictions [34].

Il faut beaucoup d'intelligence, de sagesse, d'endurance et de foi pour pouvoir atteindre à coup sûr et sans risque le bienheureux et divin chemin de la justice [35].

L'épreuve permet de mesurer la force d'endurance. Le Pseudo-Macaire constate : « Il en est dont l'intelligence est plus légère : quand surviennent les tentations, les hivers et les vents, leur faiblesse les empêche de résister et de tenir bon [36].» « Ces tentations du Mauvais surgissent dans la mesure même du progrès de l'âme dans la grâce, et la puissance de la malice se jette sur l'âme pour la tenter autant que celle-ci est capable de tenir bon [37].»

Le Pseudo-Macaire emploie aussi l'alpha privatif devant *hypomonè* : soit sous la forme substantive *anhypomnèsia* [38], soit sous la forme adverbiale [39], soit comme adjectif [40].

Les moines du désert de Gaza ont une doctrine très élaborée sur l'*hypomonè*.

Dorothée de Gaza met l'*hypomonè* comme fondement à la vie spirituelle :

L'âme sans courage manque aussi de constance, et sans constance nul ne peut rien faire de bien [41].

Quel est l'homme qui, voulant apprendre un art, se contente qu'on lui en parle ? Il commencera sûrement d'abord par s'attacher à faire, défaire, refaire, démolir, et ainsi, par un labeur persévérant, il apprendra peu à peu son art, avec l'aide de Dieu qui voit sa bonne volonté et son effort. Mais nous, nous voudrions acquérir « l'art des arts » par la parole, sans nous mettre à l'œuvre [42].

Il souhaite à ses correspondants l'*hypomonè*, spécialement face aux tentations : « Supporte plutôt, combats et invoque Dieu [43].» Dans les tentations, il ne faut pas se troubler ni se décourager *(akèdiân)*, mais patienter *(hypoménein)* et rendre grâce *(eucharisteîn)* [44]. « Que le bon Dieu t'accorde la grâce de vigilance et de patience au moment de la tentation [45].»

Dans la correspondance de **Barsanuphe et Jean de Gaza**, le mot revient fréquemment. Deux idées s'expriment de manière originale :

1. La relation entre l'*hypomonè* et l'*eucharistia* :

Dieu n'exige du malade que l'action de grâces et l'endurance [46].

En nous corrigeant il se rend maître de nous, en nous éprouvant il nous procure le résultat (I Cor. 10,13) et il nous donne de la force pour endurer les afflictions... Réjouissons-le donc par notre humilité, notre obéissance, notre endurance, notre douceur, notre patience, notre gravité, notre paix, notre action de grâces [47].

2. De cette vertu d'*hypomonè*, le Christ nous a lui-même donné l'exemple :

Sois donc humble disciple de Celui qui s'est humilié pour toi, disciple obéissant de l'Obéissant, disciple endurant de l'Endurant, disciple patient du Patient, disciple miséricordieux du Miséricordieux, portant les fardeaux du prochain comme lui-même a porté les fardeaux... [48]

Si donc tu veux acquérir l'humilité parfaite, apprends ce qu'il a enduré et endure-le aussi... Voilà l'humilité parfaite : supporter les outrages et les injures et tout ce qu'a souffert notre Maître Jésus [49].

(Le Fils de Dieu) s'est offert lui-même pour nous en victime vivante, agréable à Dieu... Lui qui a enduré cela pour nous, nous a laissé un exemple de patience et il se réjouit lorsque nous lui demandons [50].

Saint Jean Climaque décrit bien l'*hypomonè* dans un des chapitres de l'Echelle sainte :

La voie étroite, c'est se serrer la ceinture, rester debout toute la nuit, boire de l'eau modérément, se contenter d'un peu de pain... supporter les moqueries... se faire violence pour accepter les excès... supporter avec courage les injustices [51].

Il a soin de joindre toujours la douceur à l'*hypomonè*. Une *hypomonè* maussade, morose, sèche et dure n'est plus une vertu :

(Les moines) sont revêtus de la cuirasse de fer de la douceur et de la constance [52].

La douceur est le soutien de la constance,... le principe du discernement [53].

Il réduit la pénitence à la constance; le véritable pénitent est celui qui persévère :

La pénitence volontaire est la constance en toutes les épreuves [54].

Il établit une généalogie des vertus où l'*hypomonè* est fille du *penthos* et de l'espérance :

Espérance et *penthos* engendrent persévérance; en l'absence de ces deux, on est esclave de l'*akèdia* [55].

Enfin, celui qui pratique l'*hypomonè* est déjà mort : «Le persévérant est mort avant le tombeau, car il a fait de sa cellule son tombeau [56].»

Maxime le Confesseur a dressé une généalogie des vertus dans laquelle l'espérance est fille de l'*hypomonè* et de la longanimité : «*Apathéia* engendre *agapè, elpis* engendre *apathéia, hypomonè* et *makrothymia* engendrent *elpis* [57].»

Ailleurs, il affirme que pour être capable de supporter les tribulations, il faut avoir dompté ses passions : «Qui maîtrise ses passions endure patiemment les tribulations [58].»

Syméon le Nouveau Théologien voit lui aussi dans l'*hypomonè* une vertu monastique par excellence. Dans ses Hymnes, il en fait souvent l'éloge, et il a dû la pratiquer lui-même face aux épreuves qu'il a subies au cours de sa vie.

Selon lui, l'*hypomonè* est un don de Dieu qu'il faut lui demander par la prière :

Donne la patience à tes serviteurs; que l'affliction ne les submerge pas ! [59].

Redonne-moi totale et parfaite santé, l'illumination fruit de l'endurance et des œuvres excellentes,... l'endurance et une invincible vigueur envers et contre tout [60].

L'*hypomonè* est aussi une vertu humaine : «L'homme psychique, quand il aura réalisé tout ce qui est en son pouvoir : le dépouillement... le support des épreuves, la prière, la douleur... de toute la force qu'il peut, alors... (il est ravi) dans l'extase [61].»

Il faut noter que, pour Syméon, l'*hypomonè* est endurance aux épreuves physiques ou morales et résistance aux tentations : «Il faut imiter la vie de tous les saints... et dans le support des tentations [62].»

Enfin, l'*hypomonè* n'est pas une vertu stoïque, mais une vertu chrétienne liée à l'espérance et pressentiment de la vie éternelle :

Tout le reste m'était occasion de patience en me procurant l'espérance de la vie éternelle [63].

5. Dans la Règle de saint Benoît

Le 4ème degré d'humilité, au chapitre VII de la Règle, décrit bien l'attitude d'*hypomonè* qui doit être celle du moine :

Le quatrème degré de l'humilité est la patience qu'embrasse la conscience, au point d'obéir silencieusement, quelque durs et contrariants que soient les ordres reçus, et fût-on même victime de toutes sortes d'injustices; tenant bon, sans se lasser ni reculer, car l'Ecriture dit : «Celui qui aura persévéré jusqu'au bout sera sauvé», et ailleurs : «Prends courage et attends le Seigneur». Et pour nous montrer que le serviteur fidèle doit supporter pour le Seigneur toutes choses, même les adversités, l'Ecriture dit, au nom de ceux qui souffrent : «C'est pour vous, Seigneur, que nous sommes livrés à la mort durant tout le jour; nous sommes considérés comme des brebis destinées à être tuées.» Et ceux qu'animent l'espoir assuré de la récompense divine ajoutent avec joie : «Mais en toutes ces épreuves nous remportons la victoire, grâce à Celui qui nous a aimés.» L'Ecriture dit encore en un autre endroit : «Vous nous avez éprouvés, Seigneur, vous nous avez fait passer par le feu, comme l'argent dans le creuset; vous nous avez pris dans le filet, vous avez amassé les tribulations sur nos épaules.» Et pour nous apprendre que nous devons vivre sous un supérieur, elle ajoute : «Vous avez établi des hommes sur nos têtes.»

Ainsi, par la patience dans les adversités et les injures, les humbles pratiquent le précepte du Seigneur : si on les frappe sur une joue, ils tendent l'autre, si on leur ôte leur tunique, ils abandonnent leur manteau, si on les contraint de faire un mille, ils en font deux; avec l'apôtre Paul, ils supportent les faux frères, et ils bénissent ceux qui les maudissent.»

Les comparaisons bibliques que rappelle saint Benoît indiquent le radicalisme de cette attitude : le mouton qu'on mène à la boucherie, l'or qu'on épure dans le creuset.

Quand il s'agit de fixer les critères de vocation, saint Benoît demande que l'on examine si le novice est *sollicitus ad opprobria* [64], c'est-à-dire s'il accepte volontiers les reproches même injustifiés, les incompréhensions et jusqu'aux mauvais traitements.

6. Trois textes modernes en guise de conclusion

Nietzsche a violemment critiqué l'attitude d'*hypomonè*, dans laquelle il voit une suprême hypocrisie (mais il s'en prend à ce qui n'est qu'une caricature de la vertu d'*hypomonè*) :

> L'impuissance qui n'use pas de représailles devient par un mensonge la «bonté»; la craintive bassesse, «humilité»; la soumission à ceux qu'on hait, «obéissance»... La lâcheté se pare du beau nom de patience [65].

Péguy a mieux su discerner la patience, qui peut n'être que lâcheté, de l'endurance qui peut être de l'héroïsme :

> Combien de patiences (secrètement orgueilleuses d'être des patiences), (et d'avoir vaincu l'impatience), (et d'avoir vaincu la colère), ne sont que des détournements de l'épaule pour ne pas recevoir le coup...
>
> Combien de patiences ne sont que des inventions anesthésiques, des gardes tenues infailliblement contre la peine, contre l'épreuve, contre le salut; contre Dieu. Des mornes et sournoises abdications de la condition même de l'homme. Des platitudes calculées pour que le destin passe par-dessus, ne pouvant nulle part accrocher sa prise. Des mornes et des sourds et des sournois nivellements pratiqués pour que Dieu même porte à faux...
>
> Telles sont les impiétés de toutes ces patiences. Telles sont les impiétés de toutes ces prudences. Ou plutôt telle en est la centrale impiété. Et je ne crois pas qu'il y en ait de plus grande. Telles sont leurs sagesses. Pauvres et mornes, plates et sournoises sagesses. Ce sont des patiences de ne point patienter. Car patienter c'est souffrir, et patienter tout de même. Patienter, c'est *endurer*. Ne pas souffrir, refuser toute matière à la souffrance, ces points d'alignement infaillibles q'elle prend sur nous, ce n'est pas seulement tricher, ce n'est pas seulement dénaturer, et ce n'est pas seulement disgracier : c'est ne pas patienter. – Est-ce que tu crois que je vais endurer ça ? disaient les bonnes femmes quand j'étais petit (ça, c'était n'importe quoi; tout ce qui n'allait pas; tout ce qui leur déplaisait; que la voisine leur avait dit un mot de travers; que leur progéniture (elles en avaient) leur avait manqué de respect (ça s'était vu). Elles étaient dans la saine tradition française et je dirai dans la saine tradition de la paroisse française.
>
> Elles ne voulaient pas endurer. C'est qu'en bonnes françaises elles se représentaient fort bien ce que c'est qu'endurer. Tolerare, pati, tolerare tamen.
>
> Endurer ce n'est pas ne pas avoir de dents. C'est en avoir et endurer qu'on vous les arrache. Et ensuite ce n'est pas n'en avoir jamais eu. C'est en avoir eu et avoir enduré qu'on vous les ait arrachées. Le martyr dans l'arène n'est pas celui qui n'avait pas de membres. C'était celui qui en avait et qui endurait qu'on les lui arrachât. Et nous qui n'avons qu'à donner, ou plutôt à ne nous laisser prendre que de misérables jours, endurer, c'est endurer que, cela même, on vous les arrache [66].

Le Père **Jacques Loew** enfin, en reprenant quelques textes majeurs du Nouveau Testament, a bien dégagé l'importance de l'*hypomonè* comme vertu essentielle de l'apôtre et du vieillard :

> «Les traits distinctifs de l'apôtre... une parfaite constance...» (II Cor. 12,12). «En tout nous nous affirmons comme des ministres de Dieu : par une parfaite constance...» (II Cor. 6,4).
>
> Une caractéristique placée dans un tel relief ne saurait être négligée : elle est un des leitmotivs de la pensée apostolique de saint Paul... L'épreuve principale de la mission n'est pas l'épreuve elle-même, mais la continuité dans l'épreuve, la patience, l'endurance pour ne pas lâcher.
>
> Jésus avait terminé la parabole du semeur par le même mot clé, celui qui, prononcé le dernier, se grave dans l'esprit des auditeurs : «ceux qui, ayant entendu la Parole avec un cœur noble et généreux, la gardent et produisent du fruit par leur constance» (Lc 8,15), et saint Luc rapporte une autre phrase du Seigneur : livrés par leurs proches, haïs de tous, mis à mort même, «vous sauverez vos vies par votre constance» (Lc 21,19). Ainsi dès le départ, dans la première de toutes les paraboles, le disciple est prévenu; et cela lui est redit dans la description de ses épreuves. Il n'est pas étonnant que saint Paul, l'apôtre par excellence, vive et transcrive sans répit cette réalité.
>
> Cette constance, si haute et si essentielle, Paul en fait une vertu presque théologale puisque, chaque fois qu'il la mentionne, il l'associe étroitement tantôt à la foi, tantôt à la charité : aux Thessaloniciens il dit qu'il est «fier» de leur «constance et de leur foi dans toutes les persécutions et tribulations» (II Thess. 1,4), et à Timothée il recommande solennellement de le suivre, lui, Paul, dans son enseignement et sa conduite, «dans ma foi, ma patience, ma charité, ma constance dans les persécutions et

souffrances... » (II Tim. 3,10). Ne l'avait-il pas déjà adjuré solennellement, ce Timothée, « son vrai fils dans la foi », dans sa précédente lettre : « Pour toi, homme de Dieu... poursuis la justice, la piété, la foi, la charité, la constance, la douceur » (I Tim. 6,11) ?

Ainsi cette qualité apostolique bénéficie d'un apparentement quasi théologal, qui tient à sa nature même, car elle est, aux yeux de saint Paul, une force participant au dynamisme même de Dieu : « Animés d'une puissante énergie par la vigueur de sa gloire, vous acquerrez une parfaite constance et endurance » (Col. 1,11). Tout est dit dans cette phrase : la gloire de Dieu, ce sont ses œuvres, et l'une des plus vigoureuses consiste à faire passer en nous sa force puissante. Mais cette acquisition ne va pas sans notre propre participation : cela s'acquiert et c'est un combat. On pense aux grandes paroles dites, par Yahvé même, à Josué, quand celui-ci est invité à entrer dans la Terre Promise : « Sois fort et tiens bon, car c'est toi qui vas mettre ce peuple en possession du pays que j'ai juré à ses pères de lui donner; seulement sois fort et tiens bon » (Jos. 1,6).

Dieu seul donne la victoire, mais nous, il nous faut tenir dans le combat. Et tenir jusqu'au bout... Aussi la constance est-elle pour Paul l'une des qualités des vieillards : « Que les vieillards soient sobres, dignes, pondérés, robustes dans la foi, la charité, la constance » (Tite 2,2). Les grands commentateurs font remarquer finement que si les trois premières qualités sont naturelles aux personnes âgées, la foi, la charité, la constance leur sont plus difficiles : les déceptions entament la vivacité de la foi, la tristesse défavorise les contacts avec les autres, les misères de l'âge rendent la patience difficile. Que Tite sache éduquer les vieillards chrétiens pour qu'ils aillent parfaitement au bout de leur course.

La tentation de l'apôtre (et bien avant d'entrer dans l'âge des vieillards), c'est de rompre le combat : il est usé par trop d'épreuves inattendues. Il s'attendait à un combat, « comme un bon soldat du Christ », mais il l'imaginait face à face avec l'incroyance, chacun s'expliquant. Mais on ne veut pas l'écouter, « on t'entendra une autre fois »... [67].

NOTES

1. *In Cant.*, 32.
2. *Somme théol.*, IIa IIæ, qu. 137, art. 3.
3. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, 1962, p. 145.
4. *L'amour et la mort*, Le Seuil, 1959, p. 291.
5. *Etudes de spiritualité orientale, OCA* 183, 1969, p. 477.
6. *Hippias majeur*, 304 e.
7. *Ethique à Nicomaque*, III,11, 1117a; cf. commentaire de Gauthier - Jolif, 1959, t. II, p. 233.
8. Apocryphe, fin Ier siècle, édit. Dupont-Sommer, Champion, 1939. Le substantif *hypomonè* et le verbe *hypoménein* sont fréquents dans cet ouvrage.
9. *De l'intégration*, DDB, 1970, p. 109-110.
10. *De cherubim*, 78.
11. *De fuga*, 38.
12. *Quod deterius*, 30, 45 et 51; cf. *De sacrificiis*, 4; *De migratione Abrahami*, 208; *De somniis*, I,46; *De fuga*, 19A; *De congressu* (édit. SC, p. 131, note 5).
13. *Hom. sur la Gen.*, X,2.
14. *Hom. sur Jérémie*, XVII,4.
15. *Ephes.*, 3,1; *Trall.*, 1,1; *Rom.* 10,3; *Smyrn.*, 12,2.
16. *Dial. avec Tryphon*, XLV,4.
17. Id., XLVIII,1 et 3.
18. Id., L,1.
19. Id., LXVII,6.
20. Prol.,8, SC 171, p. 493.
21. Id., ch. 68, p. 653.
22. Id., ch. 28, p. 565.
23. PG 79,1236 A.
24. Ch. 89, p. 681-683.
25. PG 79,1144 B-C.
26. N 297, *Sentences des Pères...* V, Solesmes, 1985, p. 106, cité par Dorothée de Gaza, *Oeuvres spir.*, Instr. XIII,141, SC, p. 407-409.
27. N 170, id., p. 63, également cité par Dorothée, XIII,143, p. 413.
28. Coprès 2, *Sentences des Pères*, IV, Solesmes 1981, p. 166.
29. *Oeuvres spirit., Cent chapitres*, XCIV, SC, p. 156.
30. Id., Préambule, 84.
31. *Oeuvres spirit.* I, Hom. 16,7,1, SC 275, p. 205.
32. Id., Hom. 17,2, p. 217.
33. Id., Hom. III,2,1, p. 89.
34. Id., Hom. XVII,2, p. 217.
35. Id., Hom. XVI,1,1, p. 179.
36. Id., Hom. IV,2,3, p. 99.
37. Id., Hom. XVII,1,2, p. 213.
38. PG 34,436 A et 764 A.
39. Id., 517 D.
40. Id., 852 C.
41. *Oeuvres spirit.*, Instr. XIV, 151, SC, p. 425.
42. Id., VIII,95, p. 319.
43. Id., XIII,141, p. 409.
44. Id., XIII,148, p. 419.
45. Id., lettre XIII,198, p. 521.
46. *Correspondance*, lettre 123, de Jean à Théodore, Solesmes, p. 108.

47. Id., lettre 516, de Barsanuphe à un frère malade; cf encore lettres 68, 72, 78, 80, 89, 92, 105, 106, 114, 115, 120, 189, 348, 386.
48. Id., lettre 111, p. 101.
49. Id., lettre 150, p. 132.
50. Id., lettre 199, p. 162.
51. *L'Echelle sainte*, II,13, PG 88, 657A, Bellefontaine, page 45.
52. Id., IV,2, 677D, p. 55.
53. Id., XXIV,5, 980D, p. 212.
54. Id., V,2, 764C, p. 93.
55. Id., XXVII,84, 1113D, p. 286.
56. Id., XXVII,83, 1113D, p. 286.
57. *Centuries sur la charité*, I,2, SC, p. 69.
58. Id., I,3, p. 70.
59. *Hymnes*, XVI,23, SC 156, p. 207.
60. Id., XLVI,20, SC 196, p. 117.
61. Id., XVIII,60 (cf. 87), SC 174, p. 79.
62. Id., XXIX, 302, SC 174, p. 335; cf. XXX,562; XLIV,125.
63. Id., XIV,26, SC 156, p. 269.
64. *Regula*, ch. LVIII.
65. *Généalogie de la morale*, 11, p. 68-69.
66. *Note conjointe*, éd. Gallimard, p. 78-80.
67. *Comme s'il voyait l'invisible*, Le Cerf, 1984, p. 130-132.

BIBLIOGRAPHIE

Th. DEMAN, «La théologie de l'*hypomonè* biblique», dans *Divus Thomas* 35 (1932), p. 30-48.

A.J. FESTUGIERE, «*Hypomonè* dans la tradition grecque», dans *Revue Sc. Rel.* 31 (1931), p. 477-486.

P.M. GOICOECHEA, *De conceptu Hypomonè apud S. Paulum*, Rome, 1965.

P. JOÜON, «Matth. 10,22. *Hypomonenein*, 'endurer' et non 'persévérer'», *RSR* 28 (1938), p. 310-311.

M. SPANNEUT, article *Patience*, dans *DSp*, t. LXXVI-LXXVII (1983), col. 440-476. – «Le Stoïcisme dans l'histoire de la patience chrétienne», dans *Mélanges de science religieuse* 39 (1982), p. 101-130.

C. SPICQ, *«Hypomonè, Patientia»*, dans *RSPT* 19 (1930), p. 95-106.

O. VALDIVIESO, «Hypomenô et hypomonè en la literatura griega», dans *Thesaurus Boletin del Institutu Caro y Cuervo*, Bogota, t. 21 (1966), p. 449-514. – «Hypomonè en el Nuevo Testamento» (Disser. Pontificii Instituti Biblici, Roma, 1965), dans *Ecclesiastica Xaveriana* 17 (1967), p. 51-161; 19 (1969), p. 115-205.

COMPLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

Katanyxis

M. HARL, «Les origines grecques du mot et de la notion de componction dans la Septante et chez ses commentateurs», *Revue des Etudes Augustiniennes* 32 (1986), p. 3-21.

Anaisthèsia

J. MAC AVOY, article *Endurcissement* dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, fasc. XXVI-XXVII (1959), p. 3-21.

Akèdia

M. LOT-BORODINE, «L'aridité ou la "siccitas" dans l'Antiquité chrétienne», *Etudes Carmélitaines* (1937), p. 191-205.

J. LEROY, article *EGKATALEIPSIS (la déréliction chez les Orientaux)*, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, fasc. XXV (1958), col. 344-357.

TABLE DES MATIERES

